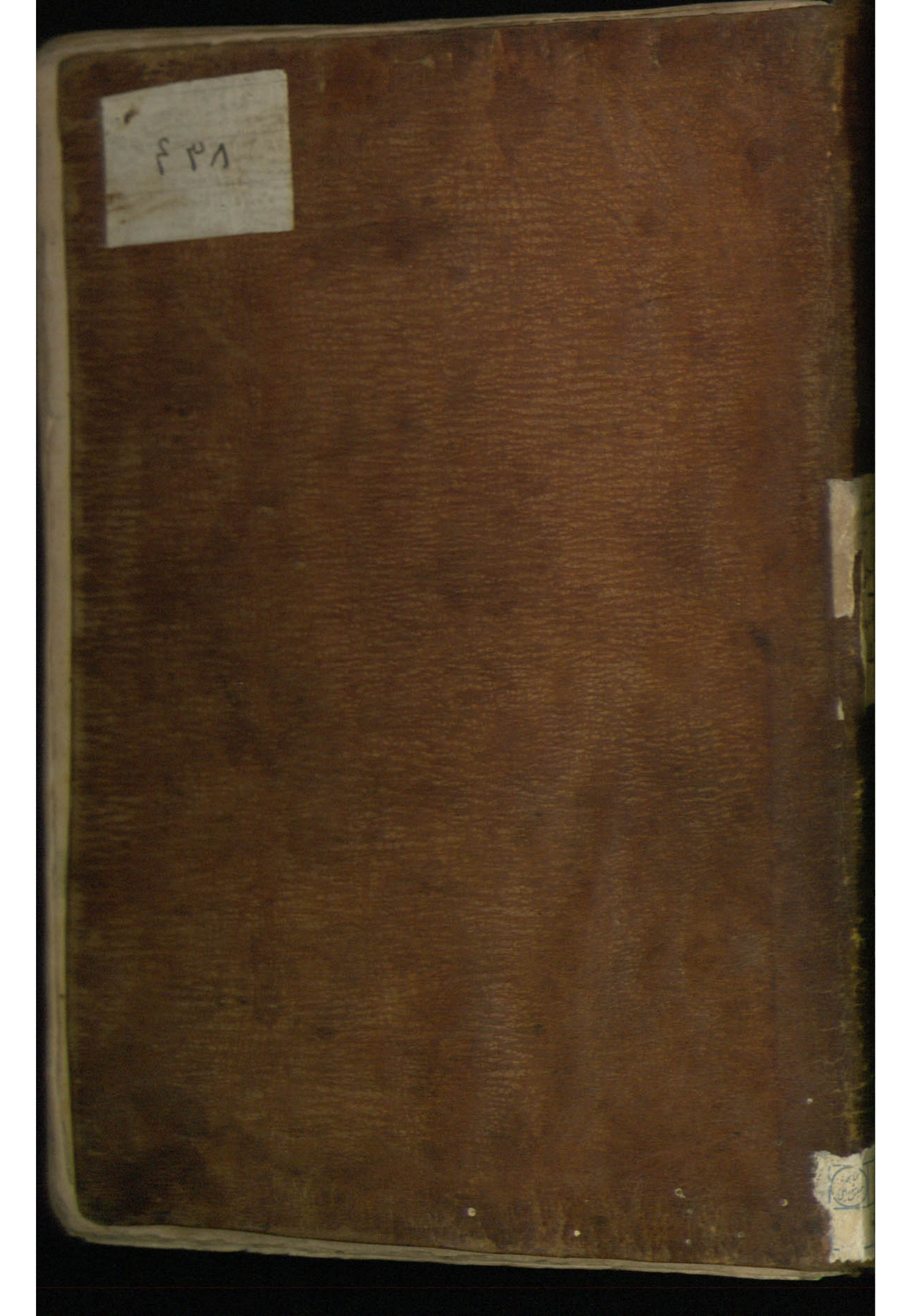



الحاشية على الهيات الشفاء
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر الهیات شفا
مؤلف آقا حسین خوانساری
موضوع
شمارهٔ ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲
۴۳۲۹


کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر الهیات شفا
مؤلف آقا حسین خوانساری
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲
الحاشیة علی الهیات الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين **قوله** في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى اقحام لفظ الابتداء اشارة الى ان الفصل الثاني ايضا في ذلك الطلب وتتمة له وانما جعلهما فصلين لا فصلا واحدا تنشيطا للطباع الناظرين لان طول الفصل يوجب الملال او لان ما في هذا الفصل في المتمم عنه من الامور التي يظن انها موضوعه لسوى ما هو المطلوب وفي الفصل الثاني اثبات ما هو موضوع المطلوب فلهذا افصل بينهما **قوله** لتبين ان في العلوم المشهورة انه بالنوع السلبي جميعه في العلوم او انما بينها وقد يقولوا بالياء المثناة من تحت السلبي انه اي علم يوجد ويتميز عن سائر العلوم ولعل هذا انسب بما هو المشهور بكون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات **قوله** من معاني العلوم النظرية اراد بمعاني العلوم المذكورة مسائلها وسائر اجزائها لانها المقصودة فيها ويحتمل ان يكون المراد بها المسائل فقط لانها المقصودة بالذات **قوله** فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية الحري لكن مصدرا او يكون على صيغة فعيل وعلى الاول يكون الجار متعلقا بالتلبس به ان نشرع على الثاني يحتمل ان يكون الباء زائدة ويكون الحري مبتدأ وخبره ان نشرع وان لا يكون زائدة بل متعلقة بالموصوف وكون الجار خبرا مقدما على المبتدأ كما في الاول ونعني بتعريف معاني الحكمة بيان الحكمة الالهية على ما يجري الى الحكمة المطلقة هي الالهي ونفي العلل [illegible] مما يتبع سائرها **قوله** ذو تكميل بحصول العلم التصوري والتصديقي اراد العقل بالفعل ليس معناه ان يكون النفس عاقلة بالمعقولات بالفعل والحاصل ان كمال القوة النظرية للنفس ليس الا حصول العلم التصوري والتصديقي فيها كما هو ظاهر كلام الشيخ بل مرجحه وما يليه من ان المراد بالعقل بالفعل ان يصير النفس عقلا وذلك هو الملكة لو هي يحصل صورة جوهرية لها فيها ان يحصل هذا القول مخالف لظاهر كلام الشيخ ههنا بل صريحه ولما هو منقول من بطلان اتحاد النفس بالعقل فعال مع ان هذا القول لمن قول الشيخ بحصول العلم التصوري والتصديقي ثم على الكمال الاول للقوة النظرية للنفس العلاقة هو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله بحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية

ولاجل ذلك ابتدأ الشيخ فيه بالعلم وفي الاول بالابانة فتبين مما ذكرنا وما طابق مع انه شرح الشيخ عندنا كلامهما بالبيان ثم اورد على هذا الكلام عن الشيخ ان اراد ان اعتبارها انه يظهر بان العقل بالفعل يحصل في التصورات والتصديقات المتعلقة بما ليس من اعمالنا وانه ليس كذلك لان العقل بالفعل يحصل بحصول العلم المتعلق بغيره ايضا وثانيهما ان الحكمة النظرية يبحث عن الحركة وهي من اعمالنا والجواب عن الاول بعد تسليم الاشعار بالحصر انه مبني على التغليب وعن الثاني ان المراد ان لا يتعلق بافعالنا من حيث انها افعالنا والبحث عن الحركة في الحكمة النظرية ليس من حيث انها افعالنا ثم لا يخفى انه يمكن ان يكون المراد بالعقل بالفعل العقل بالفعل المصطلح او العقل المستفاد لانه عقل بالفعل لغة وعلى التقديرين يصح ان حصولهما بحصول العلوم لكنه على الثاني فظاهر واما على الاول فلانه ايضا لا يحصل الا بحصول العلوم هو ان احتمل حصولها باستحضارها بالملكة **قوله** ليستعمل بانها اعمالنا واحوالنا فان بعض العلماء بانها بالكلام بوجودها دخولية فيها اعمالنا واحوالنا ينبغي على انها خبر ليس وهي الثانية تأكيدا للاولى او على الحالية وهي الثانية هي الخبر وقد يروى بالنصب واعمالنا واحوالنا بالرفع على خبرية ان لكن القوة المتعلقة في العملية تراضيها الفهم ولا يخفى ان القوة الثانية لفظ هي المكررة اولا وعلى التقديرين لا يبعد عن ان يكون ان مع الفتح بان يكون هي الاول مبتدأ والثاني على تقدير وجودها تأكيدا لها وبانها متعلقة بمتعلق خبرا لها واما على تجويز حكاية عن المبتدأ الا بعود الخبر بالكلام الى الظهر ثم على تقدير قراءة ان بالفتح يمكن ان يكون هي خبر ليست وبانها حالا وان يكون هي تأكيدا وبانها خبرا **قوله** فيكون الغاية هي حيث فيها حصول رأي واعتقاد قال التاجر ابن اشارة ان هذه الغاية ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل بحصول العلم التصوري والتصديقي هو حيث الغاية كما ان الاول للنفس العالمة غاية باعتبار العقل الهيولاني انتهى ونقد وما فيه كيفية عمل او كيفية مبدأ ويحتمل ان يكون المراد بمبدأ العمل الملكة او يكون النظرية كيفية الملكة ان يكون المراد به النفس اي يكون النظرية كيفية النفس حيث انه يصدر عنها العمل ولا يبعد ان يكون هذا الترديد اشارة الى الاختلاف الواقع في موضوع الحكمة العملية من انه العمل والنفس اي ان طبقة حيث العمل **قوله** وان العملية هي التي يطلب فيها قوة

قوله م

اول م

الشكال القوة النظرية فيكون جزء العلوم كما للقوة النظرية محمل كامل لوجهين احدهما
ان كل العلم للعمل فيكون غاية نفس العمل وغاية وغاية ههنا حصول ملكة العدالة للنفس
وهي امر عدمي والمطلوب فيه امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى الشهوانية
والغضبية والوهمية لئلا يزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة
استعدادية للنفس على البدن وقواه تستعملها على وفق المصالح في طريق الهداية و
رعاية الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشيء وكان كمالا والثاني كمال القوة العملية
لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره ان يكون الكمال العاجل الاجل السافل غاية للعالي
السافل غاية للكمال العالي انتهى وفيه نظر وجرح احدها انه معلوم قطعا ان مثل هذه العلوم
كمال للقوة النظرية فالتشكيك فيه ليس بمؤثر وثانيهما ان ما ذكره من ان الحاصل كمال للقوة العملية
لا للقوة النظرية لا يتم التقريب الا في الهيئة المذكورة لا للقوة العملية لا النظرية لا يستلزم الا كون
العلوم المذكورة كمالا للقوة النظرية الذي هو المدعى غاية الامر ان كميتها الا للقوة النظرية بعض
كمال القوة العملية فلو قيل انه لا يجوز لانه يلزم ان يكون كمال الكامل غاية للكمال العالي
نقول البحث الثاني فقد يكون كمال ما للنهاية ان لزم كون كمال السافل غاية لكمال العالي
اذا الكمال ان جميعا راجعان الى النفس فيكون احدهما غاية للكمال الآخر ولا محذور
وكون قوتها العملية اسفل من قوتها النظرية على تقدير التسليم غير قادح في المرام لم لا يجوز ان
تكون الكمل متصل حصول نوع الهيئة الاستعدادية التي كمال للقوة العملية هو ما هي غايته
حصول المعارف الكلية على ما اعترف به هذا القائل ايضا فهو كمال القوة النظرية فيكون
بالآخرة غاية العلوم المذكورة عنوانا في الاعم منها فغاية ما يلزم ان يكون بعض كمال
القوة النظرية غاية لبعض الاخر والاجود فيه كيف وكثير من الحكمة النظرية غاية لبعض
الاخر منها مع ان جميعها كمال القوة النظرية فليكن ههنا ايضا كذلك فافهم **قوله** واما ما هو
كم مجرد او هذا كما تناثر اله احتلاف موضوع فنون الرياضة فان الهندسة يبحث
منها بحثا عن المقدار والعدد والهيئة يبحث عن الاجسام العلوية والسفلية لا من حيث

المقدار

المقدار لا من حيث الجسمية الطبيعية وعلى التقديرين المبحوث عنه في الحقيقة احوال تعرض للكم
بالاحكم على ما قاله الشيخ **قوله** ولا يوخذ في حدوده ذي عامل كما يحتمل ان يكون للاضافة بيانية والمراد
انه لا يوخذ في حدوده المادة مطلقا وان يكون لامية والمراد انه لا يوخذ فيها المادة المعينة ولا
اولها كما لا يخفى **قوله** الالهي وهذه جزء في كتاب البرهان في هذه الالهي وهذه الفصل الثاني من
المقالة الثانية من كتاب البرهان حيث قال فيه ولان الموجود والواحد عامان لجميع
الموجودات فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما ولانه لا موضوع اعم منهما فلا
يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر ولان ما ليس مبدأ الوجود وبعض الموجودات
دون البعض بل هو مبدأ لجميع الموجودات المعه فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم
الجزئية ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه تبتغي نسبته الى كل موجود ولا هو من جميع
العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزء من هذا العلم ولان قد صح
من مبادئ العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يبين في علم آخر اما جزئي مثله او اعم فتنتهي لا محالة
الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادئ سائر العلوم تصح في هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم
يبتني على قضايا شرطية متصلة مثلا كقولنا ان كانت الدائرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا
والمثلث الفلاني موجودة فاذا صير في العلم الاعلى تبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدأ كان الاول
موجودة فيتم برهان ان ما يتلوه موجود فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما برهن على غيره فظهر
وفيه مناقشة لا مساهلة فانه قوله ولا يجوز بنفسه ان يكون موضوعا لعلم جزئي لانه تبتغي نسبته
الى كل موجود لان اقتضاء النسبة الى كل موجود لا يمنع ان يكون موضوعا لعلم جزئي منفرد برأسه
وهو ظاهر والاولى ان يعلل عدم جواز كونه موضوعا لعلم جزئي لانه محتاج الى اثبات وموضوع
العلم لا يجوز ان يثبت فيه وثانيهما في قوله فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فان هذا لا انتهاء لم لا
يجوز ان يكون بيان موضوع علم جزئي في علم جزئي آخر يكون موضوعه بينا بنفسه وثالثها في قوله
فيجب ان يكون مبادئ سائر العلوم يصح من هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم مبنيا على
قضايا شرطية وكذا في قوله فكان ليس علم من العلوم الجزئية يبرهن على غيره شرطي الا في غاية ما ذكره

لنر مبادي التي لا يكون بينه بنفسها يصح منه العلم لا لجميعها فلا يلزم ان يكون جميع العلوم برهن
على قضايا شرطية وهو ظ **قوله** وذلك لان مسائل سائر العلوم ان آه اقول ولم يتبين لك منه
فذلك ان موضوع العلم الالهي ما هو بالحقيقة ظاهر من سياقه ان له موضوعا ولم يتبين بعد فاراد
ان يستدل على انه لا بد له من موضوع فقال ان ذلك اي وجود الموضوع للالهي لان في كل علم لا بد
له من موضوع ومبادي ومسائل **قوله** اما خلقية واما سياسية اراد بالسياسة اعم من سياسة
المنزل والمدينة **قوله** ولنبين ولا لاثنتين منها كيف عن اثبات الاله تعم قيل فيه نظر لان
الطبيعي يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق الحركة وانه لا بد ان ينتهي المتحركات
والمحركات الى محرك غير متحرك والى محرك غير متناهي القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب
ان المراد من اثبات الاله بحسب وجوده في نفسه مطلوبا في غير هذا العلم انما يبحث
الطبيعي عن اثبات مبدا الحركة غير متناهي القوة التي ليس بجسم ولا جسماني لانه يبحث
عن احوال الجسم اهو متحرك ويبحث عن مبدا الحركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده في
نفسه بل وجوده للحركة والمتحرك من حيث هو متحرك فان هذا المطلوب في الطبيعي بالعرض
من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا ما ادعاه الاعتذار عن الشيخ بكذا
الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم الا في هذا العلم الالهي
وفيه نظر لا مانع ان يقال ان اثبات ان المتحركات لا بد لها من الانتهاء الى محرك غير متناه
انما يريد به من اثبات الاله تعم في نفسه اذ لا نعني بكونه صانعا ما خوذ في الاله تعم وجوب
الوجود او كونه خالقا للممكنات كلها او ما يشبه ذلك ومع ان شيئا من ذلك لا يثبت في
المذكور وكون ذلك المحرك مخصوصا في الواقع الالهي تعم غير مجد كما لا يخفى ولو قيل ان
معنى وجوب الوجود يثبت بذلك لان المراد بالحركة الخروج من القوة الى الفعل مطلقا
وكل ممكن متحرك باعتبار خروجه من العدم الى الوجود واما اقول ان عدم سابق على وجوده
ان عدم سبق على وجوده سبقا ذاتيا بل المراد ان عدم كون وجوده من ذاته نوع ومسبوق فيه تمحل فاذا

بحث

صار

صار الممكن موجودا فكانه خرج من القوة الى الفعل فنقول غاية ما يثبت في الطبيعيات
ان حركة السماء الدائمة ترغبهم لا بد لها من محرك غير متناهي القوة واما ان كل متحرك بهذا المعنى
الذي ذكرتم لا بد له من محرك والا بد ان ينتهي الى المحرك الذي لا يكون متحركا بهذا المعنى فهو
بعينه الدليل المشهور الذي ذكره الالهيون لاثبات الواجب تعم وليس بحثا
طبيعيا اصلا فكيف يكون ربيبه وكيف وظ ان هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية للجسم
الطبيعي من حيث الحركة والسكون بل هو شامل لجميع الممكنات من حيث الامكان والحق في
الجواب ان المط في الالهي انما هو اثبات الوحدة نفس الواجب تعم بان يكون
المسئلة ان الواجب موجود بل المط ثبوت الوجوب للموجود بان يكون المسئلة بعض
الموجود واجب مثلا على ما سيجيء مفصلا فهذا هو الفرق بين البحث الطبيعي والالهي اذ في كل
منهما لا يكون المط لذاته اثبات الوجود للواجب لكن يلزم بالعرض ويمكن ان يوجه الامر
وان كان يجب الغاء المسئلة عن الموجود واجب بناء على ان موضوع العلم الموجود ولا بد ان
يكون الامر كذلك على ما سيظهر من شرح حال الكلام لان الغرض الاصلي منه ليس اثبات الوجوب
للواجب في نفسه بخلاف البحث الطبيعي لان الغرض الاصلي ليس اثبات الوجوب للواجب
في نفسه وهو ظ ثم لا يخفى ما في قوله من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه لان
ثبوت الشيء للشيء انما يستلزم ثبوت الثابت في الامور الا ان يكون المثبت له امرا مستلزما
وجود المبدا في نفسه بالضرورة فتدبر **قوله** ولا يجوز ان يكون ذلك ذلك اشارة الى كون البحث
عن اثبات الاله تعم شيئا من اقسام الحكمة غير الالهي وكان ما ذكره الشيخ بهذا ذلك في فاصل الكلام
انه ليس في شيء من اقسام الحكمة غير الالهي البحث عن اثبات الاله تعم وليس يجوز ان يكون ذلك
وما قيل ان ذلك خبر يكون واسمه محذوف فان لا يجوز ان يكون المط والمبحوث عنه من سائر العلوم
هو اثبات الاله تعم ~~شيئا من اقسام الحكمة غير الالهي~~ فبعضه على ما ذكره من التوجيه الظ
قوله الاصول كررت عليك اللام لا صلة للتأكيد اما انها للتفصيل ونقلها ما يعرف
واما بعد الاصول فقد قيل ان المط في كل علم اثبات العرض الذاتي للموضوع ولنا

العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وليس موضوع المنطق لانه من موضوع العلم
او نوع منه او عرض ذاتي له او النوع منه على وجه حقيقي مقامه والا لم يتقوم موضوع العلم
بحسب ماهيته او وجوده بالموجود لان يكون مطلوبا في ذلك العلم وان ما هو المبدا لجميع الموجودات
لا يصح ان يكون النظر فيه لعلم جزئي ولا ايضا يصح ان يكون البحث عن موضوع العلم وعن فاته يعرض
تصير مثلا كل موجود فهو بالفرع يبحث الاصول عرف ان اثبات ~~المبدا الا ان نجعل~~
الالهي ليس مطلوبا الا في هذا العلم انتهى ولا يخفى ان الظ ان ارتباط المقدمتين بالاولى التي
في هذا المقام باعتبار ان يدري ان اثبات المبدا الاهم اذا اريد ان يجعل من العوارض المبحوث عنها
فلا بد ان يرجع الى ان الشيء الكلي مثلا له مبدا او واجب او ينتهي الى واجب ونحو ذلك فظ ان هذا
المعنى ليس من العوارض الغريبة لموضوعات العلوم المذكورة لعمومه بالنسبة اليها وهذا ما
يؤكد الشرط السابق الذي اوردناه على صاحب القيل ثم انه اذا لم يجز ان يكون متقوم موضوع
العلم بحسب ماهيته او وجوده مطلوبا في ذلك العلم فيشكل الامر في اثبات الاله تعالى في الالهي
لان موضوعه هو الموجود ولا شك انه متقوم به بحسب الوجود اذ ما لم يكن مجراه عن تحقق الواقع
ظرفا للنفس اذ لا تفاوت بينهما فيما نحن فيه بالاثبات والظ ان عدم جواز ذلك هنا لا وجه له
اذ لا محذور اذا كان موضوع العلم بديهي التحقق ان يبحث عن اثبات مبدائه في ذلك العلم وكذا
اذا كان نظري التحقق لكن قد اثبت بوجه اخر لا من طريق المبدا فلا يجوز ان يثبت مبدائه فيه لو
بالجملة الحق ان ما هو موضوع العلم ومتقوما به بحسب الماهية الا وجود لا يجوز ان يكون يبحث عنها في ذلك
ليس على امر يعقل بل على استحالات ومتعارفات على ما بيناه في تعليقاتنا على شرح الاشارات
والمحاكمات وذلك انه لا مخالفة للاستحالة والتعارف فيما ذكره مع انك قد عرفت انه
لا بد ان يكون الكلام في اثبات الواجب في الالهي على هذا المنوال والكلام فيه قوله لانه
يتصف بنسبة على كل موجود قد مر ان تاخير لا يخفى ان المقدمتين الاخيرتين لا اثبات على
من الاصول للذات الى الشيخ بل الظ ان المراد منهما هو النوع الذي يتكلم الشيخ فيه بعينه
بل الثانية ايضا عند التامل فتامل ثم الانسب ان يقول ليس مطلوبا في تلك العلوم لان

ماهيته لم

هذا العلم اذ هو المطلوب لا بد هذا **قوله** ويكون البحث عنه على وجهين هو هذا اخذ في البيان
لا يحصل له اصلا وذلك لان انتهى كلامه على ان البحث عن وجود الاله تعالى لا يجوز ان يكون
الا في هذا العلم وحده كان يمكن في الكل بين واذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم
اخر ما قاله لا حاجة الى توسيط ما وسط ولا قصور فيه فائدة زائدة ايضا فالصواب
اسقاط من البين **قوله** وستعلم انك عن قريب ايضا قال في غياث الحكماء ان الي عليه
ايرادان ظاهران اولهما ان موضوع هذا العلم الموجود كما تقرر كما فالمعلوم كونه موجودا لا
البحث عنه في ذلك العلم وثانيهما ان البحث عن وجوده يجب ان يكون داخلا في موضوع الفن ومثل
ذلك لا يكون من مسائل الفن ثم قال وبعض المعاصرين اجاب عنهما بان البحث عن وجوده انما
يحمل على الموجود المطلق بمعنى ان بعض الموجود واجب والاخر ليس بشيء والايراد الثاني الا
او رحم الجواب فانه غير صواب في الصواب ان مسائل العلوم سيما البرهانية يجب ان يكون
كلية ضرورية كما تقدم في كتاب البرهان بل بما قرره في اشكال رياض الرضوان في ان الواجب ايضا
ان اثبات الواجب من تقاسيم الوجود ودلائل اثباته مع ثبوت الممكن تفيد صحة تقسيم
الوجود الى الواجب والممكن فكانه قيل الموجود منقسم الى الواجب والممكن فكل موجود اما واجب
او ممكن ولا يخفى ان دلائل اثباته تعين موضوع الوجود ثبوت الممكنات تفيد صحة تقسيم الوجود الى
الواجب والممكن وبهذا يندفع هذا الايراد الاخر اقول ما يعرف وهو انه لا يجوز ان يكون من موضوع
هذا العلم محمول المسئلة انتهى وفيه نظر من وجوه احدها ان ما ذكره انه تقرر في البرهان ان
مسائل العلوم لا بد ان يكون كلية ضرورية فهو خلاف الواقع بل الشيخ صرح بان المسئلة يمكن ان
يكون جزئية فهو كلي لا يمكن شخصية والضرورية ايضا غير ضرورية بل يلزم من كلام الشيخ ان
المبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري ثم ان العجب ادعاه ذلك
في غير العلوم البرهانية ايضا حيث قال مسائل العلوم سيما البرهانية وثانيهما ان ما ذكره
من ان اثبات الواجب من تقاسيم الوجود ان اراد انه ليس من مسائل العلم فبطلانه ظ
وان اراد انه من المسائل وحاصله تقسيم الموجود الى الواجب والممكن بعد ثبوت الممكن ليكون

لم
ظاهرة

المسئلة لان الموجود منقسم الى الواجب والممكن فتلك القضية طبيعية وهو بيانه فما ذكره من
ان المسئلة لابد ان يكون كلية والوصل حاصله ان كل موجود اما واجب او ممكن كما يشعر
سياق كلامه فيه ان هذا التوجيه بعيد كل البعد لان هذا القدر لا يلزم اثبات الواجب وللاحتياج
في اثباته الى دليل اثبات الواجب فلابد بالاعراض من ان يرجع الامر الى ما قاله المجيب المذكور
وثالثا انه مسلما صحة ما ذكره لكن لا بعد في ارجاع ما ذكره المجيب الى ما ذكره لان حاصل التقسيم
ليس الا ان بعض الموجود واجب وبعضه ممكن والمحيث ذكر الجزء الاول والكتفي عن
الثاني لان الغرض لم يتعلق به فلا معنى اذن للتخطئة والتشنيع باب الصواب
في ما في ارضوان ورابعها ان الايراد الاخير الذي ذكر انه اقوى جاء من ليس لعدم
الجواز المدعى فيه وجه يحسب الظاهر سوى ما ذكر في الايراد الاول والثاني فليس على هذا ايراد
على حدة فصلا عن ان يكون اقوى منها بل الطان الايراد الاول والثاني وقد علم ما لهما وما عليهما
عند التامل فتامل قوله اذ يتبين ذلك في حال هذا العلم الخ قال غياث الحكماء انه
يرى ان على هذا في بادي النظر ايرادا وهو انه ان اراد بالبحث عن المفارقات جعل
المفارقات موضوعه واثبات العوارض الذاتية لها على ما هو المشهور عند الجمهور
من معنى البحث عن شيء لم يكن المطلوب لازما واللازم مطلوبا بل يكون اللازم خلاف المدعى
وان اراد بالبحث منها اثبات وجودها له فيعم ان يكون من البحث في الظهور الا ان سببا ان المحصل
في ان اثبات وجوده لا يكون الا في هذا العلم لانه مفارق وقد اثبت في الطبيعي انه موجود
مفارق وهذا كما ترى انتهى ولا يخفى انه لا يلزم ان يؤخذ في المقدمة الاخيرة الوجه في تغيير
الكلام غير مناسب بل يكفي ان يقال ان هذا العلم يبحث عن وجود المفارق وقد ادعى في
الطبيعي ان اثباته ثم مفارق فيكون البحث عن وجوده في هذا العلم وعلى هذا لا يكون غبار
اصلا على انه لو اخذنا الوجه ايضا لما كان الغير محذور لانه يستبعد الشيخ من وقوع هذا البحث
في الطبيعي وانه بالعرض فلا يضر ما هو المقصود كما لا يخفى ثم قال في شرح هذا الكلام الشيخ
فيه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي لانه ليس

امرا

امرا عاما فيجب ان لا يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى كما ان علم النفس من حيث انها مبدأ
حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيما يخصها من حيث هي مفارقة الذوات فانه يتعلق بالعلم
الناظر في احوال المفارقات كذلك النظر في مبدأ جميع الموجودات من حيث هو مبدأ او جزء
من العلم الاكلي واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق في بالنظر في العلم الذي
موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي
موضوعه عموم الموجود والواحد لا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحتها جزء من علم لا نهاية
ذاتية لهما من احد وجهي الرأي المذكور في كتاب البرهان فلا العام لو اخذ في حد الخاص
ولا بالعكس بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون سائر العلوم
تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود والواحد بما هو واحد الفرق حاصل ان
كون العلم جزء العلم الاخر او كونه تحته ولا ان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم
الناظر فيهما تحت علم اخر ولا جزءا له انتهى والظاهر ان قوله فيجب ان يكون العلم به جزءا
من هذا العلم الاعلى بالنصب وحاصل الكلام انه ليس امرا عاما حتى يجب ان يكون العلم به
كليا لا بعد ان ثم فيما ذكره نظر لانه يرى ان منه ان العلم الكلي علم مغاير للعلم الذي
يبحث فيه عن المفارقات ولعل مراده بالعلم الكلي العلم بالامور العامة وان العلم
الذي يبحث فيه عن المفارقات تحت العلم الكلي وان العلم الكلي موضوعه الموجود
والواحد ونحوهما وهذا خلاف ما ذكره الشيخ اذ الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه ان هذا
العلم الالهي علم واحد موضوعه الموجود والواحد ونحوهما ويبحث فيه عن المفارقات
وعن الامور العامة جميعا ويسمى علما الهيا العلم الكلي وموضوعه الموجود
ونحوه والاخر تحته وهو العلم بالمفارقات ثم لا يخفى ان ما ذكره من ان ما لا يكون ذاتيا
لشيء باحد المعنيين المذكورين لا يكون العلم به جزءا من علم بل تحته وان كان ذكره
الشيخ في البرهان لكنه لا يستقيم على ظاهره اذ يلزم ان يخرج كثير من اجزاء العلم الالهي
عنه احوال الواجب تعالى وسائر المفارقات ولو قيل المراد ان ما لا يكون ذاتيا لشيء

ذكره رظ

الذي يبحث فيه عن

بالمعنى المذكور لا يكون العلم به بخصوصه جزءا من العلم بذلك الشيء وبهذا العلم بالواجب تعالى
بالمفارقات من حيث الوجود جزءا من العلم الالهي اذ على هذا يرجع البحث حقيقة الى الوجود
حتى كانه قيل الموجود واجب والموجود عقل الى غير ذلك ففيه نوع لانه لا شك ان في العلم الالهي
يبحث عن كثير من احوال الواجب تعالى وسائر المفارقات غير الوجود وارجاع كل ذلك
الى الوجود تعسف وتكلف وبالجملة القول بهذه المقدمة مما لا يكاد يصح بظاهره
فلعل له تاويلا لا افهم قوله وقد لاح لك في الطبيعيات اه لم ير في الطبيعيات
على ما هو صريح في بيان ان الاله غير جسم ولا في جسم بل هو واحد بريء من المادة ومن
مخالطة الحركة من كل جهة نعم يوجد في مواضع ذكر الاله تعالى وبعض صفاته الكمالية ما يقرب
من هذا او اقرب المواضع منها ما قاله في فصل تعقب ما قاله برمانيدس ومالسوس
في امر مبادي الموجود حيث نقل عنهما انهما يقولان ان الموجود واحد غير متحرك وما كان
يقول انه غير متناه وبرمانيدس يقول انه متناه ثم ذكر انه لا انهما يبلغان من السخف و
الغباوة هذا المبلغ الذي يدل عليه ظاهر كلامهما فيكون وشبيها ان يكون اشارتهما الى
الموجود الى الموجود الواجب الوجود الذي هو بالحقيقة موجود كما قيل في موضعه وانه
غير متناه ولا متحرك وانه غير متناهي القوة او انه متناه على معنى انه غاية ينتهي اليه
كل شيء لكن لا يخفى ان جعل هذا الكلام من الشيخ اشارة على ما ههنا كان ثم بعد التعليل
كان مراده من الطبيعيات غير طبيعيات هذا الكتاب من الطبيعيات وهو ايضا بعيد مع ان في
بعض النسخ هكذا لاح لك فيما اثنا انما مر في هذا الكتاب من الطبيعيات **قوله** والذي
لاح لك في الطبيعيات دفع سؤال نشأ من سابق كلام حيث ذكر فان البحث
عن المفارقات في هذا العلم والاله تعالى مفارق كما لاح في الطبيعيات فيتخيل بين كلاميه
تناقض حيث ذكر ان البحث عن المفارقات في هذا العلم ثم قال انه يبحث في الطبيعي
عن الاله مفارق وهو يستلزم ان يبحث عن المفارق الذي هو الاله تعالى في الطبيعيات
فيبطل ان البحث عن المفارقات يختص بهذا العلم فدفعه بانه لاح في الطبيعيات كان

غريبا منها وليس غرضا من المسائل كان ذكره على سبيل العرض والغرض الذي اليه هاهنا وقيل
الاولى في الاعتذار ما ذكرناه وكانه قال لانه اذا انطرق اثبات المطالب الغريبة عن علم ذلك
العلم لم ينضبط اجزاء العلوم واحوالها فيدخل بعض العلوم في بعض ويختلط فمن
ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة المحركات العقلية في السماويات والعالم الطبيعي واثبات
النفس المجردة للانسان في علم المركبات العنصرية والوجه في الجميع ما ذكرناه انتهى وكان
ذكره ما نقلنا عنه سابقا وما الزم على الشيخ من عدم الانضباط المذكور فلا محصل له اذ
بعد تقرر موضوع العلوم وتمايز بعضها عن بعض للموجب ايراد بعض مسائل علم في
علم آخر تقريبا اختلاطا وعدم انضباط ولا يلزم منه محذور اصلا كما لا يخفى **قوله**
للموجودات كلها اربعتها كلها اما بالرفع على ان يكون تاكيدا للاسباب وكذا كونه
لكن النظر في الاسباب كلها وبالجر على انه تاكيد للموجودات واربعتها على الوجهين
بالرفع فيل الاول مجرور والثاني مرفوع والكلية نعت لما على المضاف من افراد المطلقات
كما في قوله تعالى خالق كل شيء والله على كل شيء قدير وقوله الارض تحت جميع العناصر والمحدد
فوق جميع الافلاك انتهى وقد علمت ان الاول غير منحصر في الجر والنوع حق قوله الكل
لكنه في تادية بهذه العبارة مسامحة **قوله** الا واحدا منها وفي بعض النسخ لا واحد
منها وعلى التقديرين المراد به الفاعل للكل الذي هو واجب الوجود حيث انه
ليس موضوعا لهذا العلم ولا يخفى انه لا يناسب النسختين جميعا قوله اذ يا هو كل واحد
من الاربعة وقوله من جهة ان هذا فاعل اما النسخة الاولى فظاهرة واما الثانية
فلانه اذا بطل كون ذلك الواحد موضوعا فلا وجه لادخاله في جملة الاسباب بل
وقد قيل وفي بعض النسخ لا واحد منها ان السبب الفاعلي بخصوصه كما مر او اي واحد
من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب المقبول بكونه موضوعا
لهذا العلم دون غيره انتهى وعلى هذا الاحتمال الاخير لا يكون قول الشيخ الذي
لا يمكن القول به اشارة لما ذكره من عدم امكان الاله تعالى موضوعا لهذا العلم

الاسباب لم

بل المراد به ان المقوله يكون واحد من الاسباب موضوعا ليس يكلى لانه تخصيص بلا مخصص
ولا يخفى بعده ثم لا يتوهم ان ما ذكرنا من عدم المناسبة يندفع بهذا التوجيه اذ هو باق بحاله
هنا ايضا كما لا يخفى وجهه **قوله** من جهة ما هي كذلك حتى يجتمع منها كلية ما موصوف ذات مبتدأ
والجملة خبره ومرجعه ما واتحدت باعتبار الخبر فحاصل الكلام من جهة شتى فتلك الاسباب الجملة
التي تجتمع من تلك الاسباب والمراد بالاتحاد الكلي مجموع الاسباب من حيث هو مجموع
قوله مثل الكلي والجزئي كما انها غير مختصة بالاسباب من حيث هي اسباب
بل يعرض المسببات ايضا **قوله** ثم من البين الواضح ان بعض الامور التي قيل هذا
هو ناشئ الوجه على ان موضوع هذا العلم ليس هو الاسباب المقصودة وتقريره على وجهين
لان المراد ببعض الامور في كلام الشيخ اما الاسباب المقصودة واما مثل الكلية والجزئية ونظائرها
فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن الاحوال الخاصة
بهذه الاسباب وجوداتها وكونها اسبابا من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة
ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات سائر العلوم كالامور الطبيعية والتعليمية وغيرها
ليجب البحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعاتها وعلى الثاني نقول من البين الواضح
ان مثل الكلي والجزئي والنوع والفصل والقديم والحادث والواحد والكثير وغيرها
من الامور الشاملة للاسباب وغيرها ان البحث عنها من حيث شمولها [illegible] المطالب
التي لا بد من البحث عنها في شيء من العلوم لا سيما كثير المقاصد المفرد [illegible] الحكمية
على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه الامور على وجه العموم
الا هذا العلم فينكشف لك ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه
اختصاصها بالاسباب الاربعة القاصية والا لوجب استيفاء البحث عنها على
وجه العموم ايضا فيكون البحث عنها على هذا الوجه لغوا او اختلالا في هذا العلم انتهى
وفيه نظر لان وجه الاول ان يرجع الى الوجه الاخير الذي ذكره الشيخ من قوله وايضا فان
العلم الخ ووجه الثاني يرجع الى الوجه الاول الذي ذكره الشيخ من قوله [illegible] من جهة [illegible]

واجبنا لم

هذا العلم والصواب ان هذا ليس وجها ثانيا بل هو من تتمة الوجه الاول والغرض
منه دفع سؤال يورد عليه وهو ان البحث عن الكلي والجزئي ونحوهما في العلم لا يكون على وجه
لا يكون مختصا بالاسباب ولا يكون الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية
لها بل يكون على وجه يعم الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية للاسباب
المقصودة ودفعه بانا نسلم ان البحث عنها ليس على وجه الاختصاص بل من حيث هي في انفسها
واما ان البحث عن الامور المذكورة لعلة يكون في هذا العلم على سبيل الاستطراد والتبع
فلا يلزم ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ودفعه بالعلم ان تلك الامور لا بد
من البحث عنها وليس محلها سوى هذا العلم اذ لا مجال للغفلة [illegible] يكون البحث عنها في هذا العلم استطرادا
وتبعا وعلى هذا يكون ما ذكره الشيخ وجهين لا وجوها والامر فيه سهل والاطلاق الجمع
على ما فوق الواحد ليس بعزيز سيما في كتب الحكمة وقد اورد عليه [illegible] في هذا المقام [illegible]
وايضا [illegible] الايراد ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع الى [illegible] يشهد بصدق ما قلناه قوله
وليس اذا كان قريبا عند العقل اه قد حكم في الاشارات ان الحكم بان الحادث
لا بد له من سبب بديهي حيث قال تنبيه وانسانا كل شيء علم يكون ثم كان فبديهة العقل
الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب وان كان قد يكفي للعقل
[illegible] عن هذا البين ويفزع الى ضرب اخر من البيان انتهى وهذا مناف لما ذكره ههنا
حيث دل على ان هذا الحكم ليس بينا عند العقل والصواب ما في الاشارات لقضاء العقل ببداهة
ذلك ثم على تقدير تسليم انه ليس بديهيا لا ندري انه ما البيان البرهاني لاثبات
السببية والمسببية في الاشياء الذي يدعي الشيخ انه لا بد منه وانه في هذا العلم اذ في هذا
الكتاب لم يتعرض له اصلا بل لم يرد فيه تمام بيان ان الممكن محتاج الى العلة على وجه
ابتدائه على ما ذكرنا فان كان البيان البرهاني هو التمثيل بكفتي الميزان المتساويين
ونحوه على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات [illegible] لان الميزان ايضا
في كفتي الاشياء الاخر اذ ليس فيه ايضا الا مشاهدة الحس انه لا يترجح احد كفتيه على الاخرى

بعزيز لظ

بين لظ

يزيل لظ

بكفتي لظ

كفتيه لظ

مع القادر وترجح بعد انضمام ما اليه وقد حكم بان الحس لا يؤدي الا على المواخاة والمعية
الاتفاقية واما السببية والعلاقة الذاتية فلا و اما ثانيا انه اذا العقل بديهية في الميزان بانتسبه
نفعه ظهر لنا وجود سببية و مسببية في الجملة من البديهيات فكيف يحكم الشيخ بانه ليس بديهيا
مطلقا الا ان يقال مراده ان الحكم العام بالسببية والمسببية نظري محتاج الى البرهان لا الحكم مطلقا
لكن هذا مع بعده عن العبارة يرد عليه ان الحكم البديهي الجزئي في الميزان كيف يمكن ان
يصير سببا للحكم الكلي ولو قيل حكم الجزئي في الميزان كيف يمكن ان يصير سببا للحكم الكلي والعطل
ليس بديهيا بل مشاهدة الميزان ونحوه يكون منشأ لانتقال الحكم الكلي فعلى هذا يرد انه
ليس برهانا كما ادعاه الشيخ ويمكن ان يكون المسموع من مراد الشيخ ابهاما من ان هذا الحكم الكلي اذ
لا يحتاج الى البرهان هو انه بمجرد ملاحظة وجود الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا اذ
يجوز في بادي الرأي ان يكون وجوده من ذاته فلا بد من التأليف قياس هو ان وجوده لو
كان من ذاته لكان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجودا
دائما فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وانه ممكن واذا كان ممكنا
ولم يكن وجوده من ذاته مقتضيا للوجود وتميزه عن العدم في بامر غير ذاته ضرورة
فان قلت ما ذكرته يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره في الوجود بديهيا قلت
نعم لكنه بعد ثبوت الامكان والكلام فيه وهذا الذي ذكرنا انما هو بعد قطع النظر عن
شبهة الاولوية الذاتية اذ القدماء لم يتعرضوا لها وانما هي من مخترعات الناظرين
فافهم **قوله** واذا كان الحكم فيتبين ايضا لا الجزء ابطال الشق الثالث لا يرد الاحتمالات
الاربع المذكورة لموضوعية الاسباب الفصول ويبنى بصيغة الماضي المجهول او نحوه
الكلام فلا **قوله** وايضا من جهة ما هي جملة ما وكل ابطال الشق الرابع منها ان يكون
المنظور فيه مجموع الاسباب من حيث المجموع لكنه لا يفترقان جملة وكلا اي المراد كل الاسباب
لا السبب الكلي اذ على هذا يرجع الى الشق الثاني الذي ابطله **قوله** فان المنظور فيه الاجزاء
الجملة اي تعليل لقوله والا ايضا من جهة ما هي جملة باعتبار وقد علمنه موضع الجواب غير

معلوم وقد قيل ويمكن ان لا يكون للكلي اعتبار من تجربه بل يفتقر في ملاحظة الى ملاحظة
الجزئيات اولا لكون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا انما يعتبر
المنطق بتوقف اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات
جنس فان ذلك المعنى لا يكون تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضايفه في الكلي
وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذين الاعتبارين ذوات
الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه انتهى وهذا جيد لكن كان الحق ان يذكر **قوله** واما
ان كان المنظور فيه الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا هو الاحتمال الاول من الاحتمالات
الاربعة واما انه باطل لانه مع كونه خلفا يستلزم المطلوب وهو كون الموضوع هو مفهوم
الموجود وقد قيل وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه
قد وقع البحث عن الاسباب الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث
عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصصا لا الاستعداد
طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم انتهى ولا يخفى ما فيه ولا ان
ما ذكرنا فافهم **قوله** فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود لانه لو لم يكن
خصوصية الاسباب لغوا او الموجود بما هو موجود يصلح لان يكون موضوعا فيجب ان يكون
الموضوع هو الموجود لا السبب من حيث هو موجود فلا يرد انه اذا كان البحث عن شيء من
جهة لا يلزم ان يكون الموضوع تلك الجهة الا ترى ان الطبيعي يبحث عن الجسم من حيث الحركة
والسكون وليس موضوعه الحركة والسكون والطبيب ينظر في بدن الانسان من حيث الصحة
والمرض وليس موضوعه الصحة والمرض اذ ظاهر ان خصوصية الجسم وبدن الانسان ليست
ملغاة في البحثين ولا يصلح ايضا الجهتان للموضوعية برأسها فتثبت **قوله** فقد بان
ايضا بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم اه اي كما بان بطلان كون موضوع هذا
العلم هو ذات الباري بان بطلان كون موضوعه الاسباب القصوى في بعض النسخ
لا يوجد لفظ هو وعلى هذا ايضا يمكن ان يكون المراد ما ذكرنا بان يكون العطف

للتغير والى نحو ان الجزء الذي به بطلان هذا الظن الذي يتم له ان يظن ان الموضوع
الاسباب القصوى من حيث الوجود وكذا بطلان ان الموضوع هو الاسباب القصوى
لسائر احتمالاته والظ هو الاول قوله بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه الى
كمال العلم الالهي ومطلوبه الاصلي البحث عن الاسباب القصوى قوله فصل في تحصيل
موضوع هذا العلم في الفصل الاول لم يحصل موضوع هذا العلم بل ابطل فيه كون
موضوعه ذات الاله تع والاسباب القصوى ولم يثبت بمجرد ذلك ان الموضوع ماذا
وهذا انما يظهر في هذا الفصل فلذا اتى ههنا فصل في تحصيل موضوع هذا العلم وقال سابقا
في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى قوله حتى يتبين لنا الغرض الذي في هذا
العلم اذ غرض العلم البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه فاذا ثبت لنا موضوع
العلم فاذا ثبت ان غرضه البحث عن اي شيء قوله ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من
جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه اعني الهيولى والصورة ولكن
من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون وذلك لان الطبيعي موضوعه الجسم من حيث الحركة
والسكون وغرضه البحث عن عوارضه الذاتية التي تعرضه من هذه الحيثية فعلى هذا
لا يمكن ان يبحث عنه من الجهات الثلثة المذكورة لان البحث عن وجود الموضوع و
مقومات وجوده ومهيته لا يكون في العلم والجوهر لكونه جنسا عندهم يكون من مقومات
مهية الجسم وايضا الجوهرية على تقدير ان لا يكون جنسا ليست من العوارض الذاتية للجسم
فلا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الجسم وقيل في هذا العلم الالهي من مقومات
مهية الجسم والهيولى والصورة من مقومات وجوده ولا يظهر لهذا الفرق وجه
اذ الهيولى والصورة ايضا من مقومات مهية الجسم لانهما جزءان له ولعل النظر
الى ان الجزء الخارجي لما كان متقدما في الوجود على الكل بخلاف الجزء الذهني فانه لا يجب
تقدمه عليه على ما هو راي البعض فكان الاول من مقومات الوجود وان كان من
مقومات المهية ايضا والثاني لا يكون الا مقوما للمهية فقط فلهذا اللفظ جعل الجوهر من مقومات

للتغير
الفصل الثاني

المهية

المهية والهيولى والصورة من مقومات الوجود قوله والعلوم التي تحت العلم الطبيعي
ابعد عن ذلك اذ لا يبحث فيه من جهة الوجود او الجوهرية والهيولى والصورة لان
التخصيص فيها ازيد من التخصيص في الطبيعي فيشمل هذا المقام علوم الطبيعي بعضها
اصول وبعضها فروع من يخت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه احوال العامة
للطبيعيات ويسمى سمع الكيان والثاني ما يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها
وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث ما يعرف فيه احوال الكون والفساد والتوليد
والتولد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها
وحيوتها واستبقاء الانواع على ذلك الخاص بالحركتين السماويتين اللتين احديهما
سريعة والاخرى بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن
كائنات الجو المركبات الناقصة ويشتمل عليه كتاب الاثار العلوية والخامس يبحث فيه عن
احوال المركبات المعدنية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع
يشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة و
يشتمل عليه كتاب الحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب
ويبحث فيه عن احوال البدن الانسان واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته واسبابه وعلاماتها
من حيث استعداده للصحة والمرض ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال عن اوضاع
الكواكب واشكالها ووقوعها في البروج على احوال هذا العالم وهو علم الحجني ومنها علم
الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض
فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول فعل غريب في هذا العالم ومنها علم
النيرنجات والغرض فيه تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها علم
الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها وافادتها خواص غيرها
ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر نفيس كالذهب والفضة من هذه الاجسام انتهى قوله
وكذا الخلقيات اراد بها الحكمة العملية تسمية للكل باسم جزئه والغرض ان الخلقيات

سبعة اظ
كتاب ام
عليه ل
الكيميا ام

انه لا يبحث فيه عن موضوعها الذي هو النفس او الافعال والاعمال من حيث الوجود والجوهرية
والعرضية ونحوها من الامور التي يبحث عنها في الالهيات وقد قيل انه وكذلك العلوم الشرعية
والخلقية فان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شئ آخر تحته وان موضوعها يثبت في علم
آخر هو فوقها انتهى وانت خبير بان كون موضوعها هو الموجود بما هو موجود ليس بمنفي
في المقام والاولى ما ذكرنا **قوله** واما القسم الثاني فقد كان موضوعه اما مقدار المجرد الخ
قيل قد علمت ان اصول العلم الرياضي اربعة انتهى الى الاربعة باعتبار الاقسام موضوعها
والشيخ ذكر اولها جميعها بقوله اما مقدار مجرد في الذهن عن المادة فاشار به الى موضوع
الهندسة وقوله واما مقدار موجود في الذهن مع المادة اشار به الى موضوع الهيئة وقوله واما
عدد مجرد عن المادة اشار به الى موضوع الحساب وقوله اما عدد في مادة فاشارة به الى موضوع
الموسيقى انتهى وقد يخدش هذا بان الشيخ سيذكر بعد ذلك ان الحساب يبحث عن العدد المأخوذ
مع المادة ولعل ما ذكره ههنا بناء على الظاهر وما سيذكره بناء على تدقيق النظر فلا منافاة
وقد اطنب بعض الحكماء في هذا المقام بالاكثر حدود فيه والاقتصار على القدر الذي اوردناه
اولى **قوله** ولم يكن ابعض ذلك البحث منتهيا الى ما ذكر في العلم الطبيعي بعينه **قوله** والعلوم
التي تحت الرياضيات الخ قيل الاقسام الفرعية للعلوم الرياضيات كثيرة فمن فروع الحساب
علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم المساحة وعلم الحيل المتحركة
وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه ومن
فروع الهيئة علم التقاويم ومن فروع الموسيقى اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المبهجة
للنفس المهيجة للقوى ودواعيها كالارغنون وما يشبهه انتهى **قوله** من جهة كيفية متعلق
بالمعاني المعقولة الثانية **قوله** ولهذا الوجود المعقول الذي لا يتعلق بمادة اصلا وعن اعتبار
وجودها في العقول او العقل لا يطلق عليه المادة اصلا واما يتعلق بمادة غير جسمانية وهو
باعتبار وجودها في النفس لان النفس قد يطلق عليها المادة باعتبار ان ايرادها ما فيه فوقه شئ
وفي النفس فوق العلوم فيكون مادة ما بالنسبة اليها واما ان يطلق عليه فباين بكون المراد وجودها

منتهيا ولم

اذ لظ

وجه الثاني لا يكون له
لظ
غير جسمانية

في النفس فقط والترديد باعتبار اطلاق المادة على النفس وعدمه على الاصطلاحين وجود المعقولات
في مادة اصلا وعلى الاول يكون في مادة جسمانية **قوله** ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود الخ
هذه مقدمة اخرى للدليل وحاصل الدليل ان ههنا ابحاثا لا يكون في العلم الطبيعي والخلقي
والتعليمي والمنطقي وهو المقدمة التي ذكرناها من اول الفصل الى ههنا وهذه الابحاث
لا بد منها واذا لم يكن في العلوم المذكورة فلا بد ان يكون لها علم آخر وهو الذي ذكره من قوله
ثم البحث الخ قوله ولا يجوز ان يكون يوضع له آخر وهو اذا كان هذه الابحاث في علم آخر فلا بد
ان يكون جهة جامعة لهذه الابحاث الاثم لم يتصور جمعها في علم واحتمال ان يجعل لكل
منها علما على حدة ظاهر البطلان والجهة الجامعة ليست الا الوجود فيثبت ان لهذا العلم موضوعا
الوجود وهذا ما ذكره بقوله ولا يجوز الخ قوله وكذلك قد يوضع ايضا الخ وقد قيل ولا يبعد ان يكون
هذا شروعا في منهج آخر لتحقيق موضوع العلم الاول واثبات انيته مما يلي العلوم المنهج
الاول الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات سائر العلوم الحكمية من الطبيعيات والخلقيات
والرياضيات والمنطقيات لان موضوعاتها جميعا انما يثبت في علم آخر هو فوقها وهذا يتم
بادنى عناية لظهور ان وجود تلك الموضوعات الكلية لن يكون مطالب في علم هو فوق سائر
العلوم واما هذا المنهج فمن جهة ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها وماهيتها ولا يتبع بيان
وجودها وماهيتها الا في علم آخر من تلك العلوم الجزئية وهو علم لا يمكن ان يكون موضوعه اعم الا انه هو
وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق انتهى ولا يخفى ما فيه لان
الامور التي ذكر انه لا بد من اثبات وجودها وماهيتها وقد ذكرها الشيخ في هذا المقام ليس الا
موضوعات سائر العلوم الحكمية سوى الجوهر الذي كأنه اورده استطرادا وعلى هذا لا يبعد ان يجعل
هذا وجها آخر غير الوجه السابق وايضا الغاية التي ذكرها ليست تامة اذ لا يلزم من عدم امكان
اثبات موضوع كل علم من هذه العلوم فيه نفسه ان يكون في علم اعلى بل يجوز ان يكون في علم
ادنى منها فلا بد من التمسك بما ذكره الشيخ اخيرا من ان هذه الابحاث ليس مما يتعلق بالمادة
فلا يمكن ان يكون في هذه العلوم الخاصة بالصواب ما ذكرنا **قوله** وعن الجسم بما هو جوهر كان الظاهر

على اسلوب كلامه سابقا ولاحقا لئن ترك وعن الجسم بما هو موجود مجرد وكانه تركه سهوا او اعتمادا
على المقايسة قوله وعن الامور الصورية موجود في بعض النسخ التصورية وهذا اظهر وتحقيق ان
الاشارة الى موضوع علم المنطق بقرينة سياق الكلام حيث ذكر اولا الفصل حال الطبيعي ثم
التعليمي ثم المنطق وههنا اعاد عليها ذكر الطبيعي والتعليمي فالظاهر ان هذا هو المنطقي وايضا
اعادة العبارة التي ذكر في موضوع المنطق انه اما ان لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة
غير جسمانية ههنا قرينة جلية على ان المراد ههنا ايضا موضوع المنطق وعن هذا [illegible] سياق
الكلام لا شك في ان المراد موضوع المنطق ليس الا وعلى هذا فالتعبير عنه بالصورية على ما في
النسخ الا [illegible] اما باعتبار ان العلم صورة المعلوم والموضوع وان كان هو المعلوم لكن كانه
نظر الى اتحاد العلم والمعلوم وانه لا تعرض لوجود العقلي من انه اما لا مادة او في مادة فعبر
عنه ايضا باعتبار وجود العقلي واما باعتبار انه صورة النفس بحمل الصورة على ما يشمل الاعراض
ايضا واما التعبير عنه بالتصورية على ما في النسخ الاخر فالامر فيه ظاهر بحمل التصور على ما يرادف
العلم ليشمل القضية والقياس ونحوهما من الامور التصديقية على تقدير حمله على ما يقابل التصديق
ايضا نقول ان موضوع المنطق مفهوم القضية والقياس لوازمهما وهو مفهوم تصوري يدرك بالتصور وذكر
في هذا المقام اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر بالفعل يصح ان يعقل [illegible] قسم منه يفتقر في قوام
وجوده الخارجي الى مادة جسمانية لا يفتقر فيه الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر
في قوام وجوده العقلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صورة ذات
على ذات النفس وموضوعها وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية
ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق وهي الصورة المحضة المطلقة انتهى وقد ظهر
بما ذكرنا بعد هذا التوجيه جدا بل عدم احتماله مطلقا قوله وانها كيف يكون الظاهر من
قبيل عجيبي زيد وعلمه قوله وليس يجوز ان يكون من جهة العلم بالمحسوسات اذ لا كانت
ما ثبت في اول الفصل ان هذه الابحاث ليست في سائر اقسام الحكمة فالحاجة الى هذا الكلام
الذي ذكره الشيخ ههنا قلت في الجواب وجوه احدها ان تحقق ان ما ذكره اول الفصل مجرد

وقسم لا

جملة

ان

ان سائر العلوم لا يبحث فيها عن هذه الابحاث الا انه لا يصح ان يبحث عنها فيها بوجه ما [illegible] ثانيا
الوجه سابقا وما ذكره ههنا دليل على انه لا يصح ان يبحث عنها في سائر العلوم وثانيها ان الدليل
الذي على انه لا يصح ان يكون هذه الابحاث في العلوم المذكورة او بناء الاول على ان البحث عن
الموضوع ومقوماته لا يصح ان يكون في العلم ومبنى هذا الدليل على ان البحث في هذه الابحاث ليس عن المحسوس
وما يتعلق بها ولا بد ان يكون في العلوم المذكورة البحث عنها فلا يصح ان يكون تلك الابحاث من هذه
العلوم وثالثها ان غاية ما ثبت في الدليل السابق ان البحث عن وجود الجسم ومقوماته لا يجوز ان
يكون في خصوص الطبيعي وكذا البحث عن وجود المقدار ومقوماته في خصوص التعليمي وعلى هذا الا [illegible]
وهذا غير مجد في المراد لعله يكون البحث الاول في التعليمي والثاني في الطبيعي فاراد الشيخ ان يبطل ذلك
تلك الابحاث في كل من تلك العلوم ولا يخفى انه على الوجهين الاخيرين لا بد في تتميم الكلام من اتمام
الدليل بان الشيخ لم يثبت كون تلك الابحاث في الخلق والمنطق بناء على ظهور بطلانه وبعده
عن العقل قوله اما الجوهر فيبين ان وجوده [illegible] كان الظاهر ان يذكر الجسم ايضا وهي [illegible] البحث
عن وجوده ووجوه هويته ليس بحثا على ما يتعلق بالمحسوسات بل البحث الاشمل بيان ذلك الا يحال على
الجوهر لانه قد وقع السؤال في الكلام كما يظهر بعد التامل في سياقه على ما اشرنا اليه سابقا فلعل
الشيخ لا يبالي بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصود اذ بعد بيان الحال في الجوهر يعلم منه حال الجسم
ايضا بالمقايسة ايضا لكن انت خبير بانه لا يناسب طريق التعليم والارشاد وينافي الاشفاق
بالمتعلمين والحدث عليهم الا ان مثل هذه المسامحات كثير الشيوع اذ هم المبتدين [illegible]
عليهم واللائق بالمعلم المرشد الاحتراز عنه جدا قوله يعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي
اي الصورة الجسمية قوله يقال على الخط والسطح والجسم المحدود كانه اراد بالمحدود
ما يقبل التقدير سواء كان تقديرا محدودا او غير محدود على ما يظهر من كلامه في المنطق
قوله وقد عرفت الفرق بينهما في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من
المنطق قوله ولكن المقدار بالمعنى الاول هو الظاهر ان البحث ههنا عن المقدار بهذا المعنى
ليس مقصودا بالذات اذ البحث كان عن موضوعات سائر اقسام الحكمة لكنه يوهم ان المراد

اذ لا خط

المقوم

قوله فاما المنطق فان وجوده اي كان الوجود ايم بظاهر هذا الكلام ان الشيخ ان نفي البحث
عن المحسوسات لايكون الموضوع من المحسوسات بل لا بد ان يكون الجمهور ان اعرضها
ولايخ عن اشكال والحق ان يقول مراده انه يعتبر في البحث عما يتعلق بالمادة ان يكون العوارض
التي تثبت له عروضها من حيث تعلق المادة وعروض الجسم ونحوه للامور المتعلقة بالمادة ليس
من حيث تعلقها بالمادة قوله فليس هو بحثا له عن تعلق بالمادة كما ان البحث عن
المقدار بالمعنى الاول ليس بحثا عن معنى متعلق بالمادة لكن البحث عن المقدار بالمعنى الثاني من جهة
الوجود ان وجود ان كان الوجود ايم ليس بحثا عن معنى يتعلق بالمادة من تعليق بالمادة
وان كان البحث عنه من جهة عوارضه الاخرى بحثا عما يتعلق بالمادة وكان علما تعليميا قوله
فاما موضوع المنطق من جهة ذاته ... ان موضوع المنطق الطبيعي والتعليمي ليس البحث عنها
من جهة الوجود بحثا عن المحسوسات وما يتعلق بها لان ستفيد الوجود منهما ان ذكر ان موضوع بعض
التعليميات كالعدد لا يتعلق ذاته بالمادة وموضوع بعضها كالمقدار وان كان تعلق ذاتها
لكن جهة البحث عنه ليس من حيثية التعلق بالمادة وقد استنبط مما ذكر من حال الجوهر في حال
موضوعات التعليمي حال الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الطبيعي لو ظهر منه ان البحث عن جوهرية
ووجوده ليس بحثا عما يتعلق بالمادة من حيث انه يتعلق بها وان كان ذاته متعلقا بها
تدبر فما ادعاه سابقا اول الفصل موضوع الخلق والمنطق فذكر بهذا حال موضوع المنطق
ايضا بانه من حيث الذات خارج عن المحسوسات ولا حاجة فيه الى ان يبين ان جهة البحث عن وجوده
ليس من جهة التعلق بالمادة ولم يتعرض لموضوع الخلق وحاله اعتمادا على ظهوره بالمقايسة وبهذا
تمت المقدمة التي ادعاها من ان البحث عن احوال موضوعات سائر اقسام الحكمة من جهة الوجود
ليس يمكن ان يكون في غير العلم الالهي ... بضميمة ما ذكرنا سابقا من كونه من الخلق والمنطق في
البطلان هذا وقد قيل في هذا المقام الاول تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر لكون
داخلا في الوجه الاول الذي مبناه على ان موضوعات سائر العلوم انما يبحث عن اثباتها او
جهتها في علم آخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان وجه آخر على اثبات الفلسفة الاولى

معنى ظ

كان ظ

الاولى ظ

الحق

ويختص موضوعها والغرض ان الموضوعات المنطق هي المعقولات الثانية من حيث الايصال التي يتم
البحث عن نحو وجودها وان وجودها ليس الا في العقل لا يجوز البحث عنها في غير علم المنطق
لان البحث عن وجود الموضوع لعلم لا ينبغي ان يكون في ذلك العلم كما مر مرارا واما في موضوع المحسوسات
كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة كالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع في علم غير هذه العلوم النظرية
وليس الا العلم الاعلى انتهى وفيه نظر اما اولا فلما عرفت من ان حمل كلام الشيخ على منهجين ليس على الصواب
بل هو منهج واحد واما ثانيا فلانه سواء كان كلام الشيخ على منهجين او منهج واحد لا يستقيم ما ذكره
من ان الشيخ اراد به بيان وجه آخر اما على تقدير كونه منهجين قوله فلان موضوع المنطق كان
داخلا في المنهج الاول حيث ... العلم المنطقي ثم هذا الوجه الآخر الذي ما ذكره يكون
بعض المنهج الاول ولعل مراده المنهج الاول كان تتميم العبارة التي ذكرها وهذا الوجه بان موضوع
المنطق ليس مما يتعلق بالمحسوسات فظهر الفرق لكن لا يخفى ان مثل هذا الوجه الذي اورده
في موضوع المنطق كان يمكن ايراده في الموضوعات الاخر بان يقال جهة البحث عنها من جهة
الوجود وانه اي نحو من انحائه ليس من جهة التعلق فلا وجه للفرق بموضوع المنطق من بينها وجعله
دليلا عليحدة الا ان يقال وجه الافراد اختصاصه بكونه من جهة الذات غير متعلق بالمادة
بخلاف الموضوعات الاخر ويرد ايضا ان هذا الوجه الآخر هو المنهج الثاني بعينه فادرج
اجزاء موضوع المنطق في الامور التي ذكرنا اولا كان الصواب لان فيه ايضا مع هذه
الامور ايضا ولا يمكن ان يقال الافراد ان ذاته ليس متعلق بالمحسوسات بخلاف تلك الامور
لان جهة البحث عنها ليس مما يتعلق بالمادة لان العدد ايضا من تلك الامور وليس ذاته متعلقا
بالمادة الا ان يفرق بينه وبين موضوع المنطق لانه قد يتعلق بالمادة وهو لا يتعلق اصلا
واما على تقدير كونه منهجا واحدا فلانه لا احتياج الى البيان فافهم قوله يتعاطى ما لا يتعلق وجوده
بالمحسوسات ان يتناوله او يخرج فيه معنى محقق الآحقية يعني الوجود كانه اراد بالمعنى المحقق
المعنى الذي كان تصوره وثبوته معلوما محققا بالبديهة حتى يصلح ان يكون موضوعا
لهذا العلم كما يشير اليه ايضا وقد قيل وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة

كالطبيعي ظ

صح

الاعتبارية السلبية كالشيء والممكن العام والامتناع والمعدوم فان البحث عن احوال
تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال الاعيان الموجودات في شيء انتهى ولا يخفى ما فيه
لانه لا فرق بين الموجود وما ذكره من الامور في ان الجميع بحسب المفهوم اعتباري وبحسب الذات
موجود وكانه بناء على قواعده وهي مما لا يحضرنا الان وكذلك قد يوجد ايضا امور
يجب ان تتحقق في النفس اي يجب ان تتعين وتتصور في الذهن والحاصل انه يجب ان يعلم
تصورا او تصديقا لانه امور ضرورية يحتاج اليها العلوم وهذا دليل آخر على ان موضوع هذا
العلم الموجود قريب من المنهج الثاني والفرق بينهما ليس الا ان في المنهج السابق اخذ موضوعات
سائر اقسام الحكمة وبين ان البحث عن وجودها وكيفيته ونحوه لا بد ان يقع وليس موضوعا لاخر
العلم وليس ولا شيء مما يعمها الا الموجود وههنا اخذ امورا اخر غير الموضوعات واجرى الدليل
فيها على النحو السابق وهذا دليل آخر على ما ذكرنا من ان ما ذكره الشيخ سابقا دليل واحد لا يختص
بالموضوعات المذكورة اذ لو لم يكن كذلك لما كان لافراد هذه الامور التي ذكرها ههنا معا
ذكره في النهج الثالث على زعم من جعله منهجين وجه معتد به هذا وقد قيل في شرح هذا الكلام هذا
وجه آخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق ان المبحوث
عنه المذكور فيما كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجودا جوهريا كوجود
الاعراض وسواء كان العرض عرضا ذاتيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في
هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس تجردها وتحققها
بان تنتزعها عن الموجودات والفرق بينها وبين سائر الاعراض ان وجود سائر الاعراض
في انفسها وجوداتها لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في نفسها هي بعينها وجودات
موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفس وجود الموجود وكل من هذه الامور
وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها ماهيات غير الوجود بخلاف الوجود
اذ لا ماهية له انتهى وفيه نظر لان الفرق الذي ذكر لا يتم فيما بين هذه الامور التي ذكرها الشيخ
ههنا وبين موضوعات المنطق كثيرا ما اورده في الوجه السابق لان موضوعات المنطق ايضا

امور

قوله م
عن ظ
معتقد بر ظ
السالفة ل م
موجودة كم

امور انتزاعية اعتبارية **قوله** وهي مشتركة في العلوم قيل ان يقع استعمالها في كل واحد من
العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من ان يكون من جملة كونها من المبادي المشتركة في علم
او من المقاصد فيه او لا بهذا ولا بذاك بل يتفق الافتقار الى استعمالها في بيان بعض المقاصد
والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها من لا يجب البحث عنها في
شيء من العلوم بل يجب البحث عن وجودها ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية للبحث عنها من
الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الآتيين اذ لو بحث عنها من حيث وجودها وحدودها
في شيء من العلوم الجزئية لكانت من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات
مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكنها ليست من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص
بشيء من هذه الامور فلا بد ان يكون موضوعاتها من تلك الجهة امرا عاما والعلم المتكفل لاثبات
وجودها وتحقيق ماهيتها اعلى العلوم والاعلى منها انتهى ومراده باحد الوجهين الآتيين الذي الخ انه ما
ذكره الشيخ بقوله فبعضها يستعملها بالاستعمال فقط وبعضها انما يأخذ حدودها وعلى هذا ما في
ما ذكره سابقا واحتمالا فلعل مراده بالبحث عن حدود غير اخذ الحدود التي ذكرها الشيخ
بان يكون مراد الشيخ التحديد المتعارف ومراده بيان تركيبها من الاجزاء او تحقيق ماهيتها بالبرهان
فصار الحاصل انه في بعض العلوم تعرف هذه الامور لكن لا تثبت بالبرهان ان اجزاءها كذا وكذا فافهم
قوله وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اي ليست من الامور
التي لا تكون صفات بل ذوات اذ الامور التي يكون وجودها غير وجود الصفة للذات لا تكون
صفات اذ لو كانت صفات كان وجودها وجود الصفات للذوات وكان الغرض من هذا الكلام
جعله تمهيدا لما ذكره بعد من انها ليست ايضا من الصفات التي يكون لكل شيء ما توهم
ان تلك الامور لعلها لا تكون صفات وعوارض حتى يجب ان يبحث عن عوارضها بل
ذوات في نفسها لو فرض ان لها احوالا وعوارض يحتاج الى البحث عنها فينبغي ان يجعل
تلك الامور موضوعات للعلوم لان يبحث عنها في هذا العلم الاعلى وهذا التوهم ذكر كان
ذلك الدفع بانه لو فرض ان هذه الامور ليست صفات بل ذوات لكن البحث عن اثبات وجودها

يقع ل م
حيث ظ
للبحث ل م
الآخرين ل م
اعم ل م
دفع ظ م

وانه من اين يحصل من احكام الوجود واقسامه لا يمكن ان يكون بعضها من سائر العلوم الحكمية ولا ايضا يمكن ان يقع في علوم فرعية لان تلك الامور موضوعات لها اذ لا يمكن ان يبحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم فلا بد من ان يقع في علم آخر ولا يصلح لذلك سوى هذا العلم بكفاية موضوعية الوجود لكن الشيخ نزل عن هذا وذكر انها ليست من الذوات بل من الصفات والعوارض ونحوها وقد قيل الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتأكيد ودفع التوهمات المضادة للحق اي ليست من الاوايل لها الا وجود الصفات الذاتية للذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف بحث عنها وعن احوالها الا البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات لا انها غير مستقلة الوجود ومنشأ هذا الوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها على تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين سائر الاعراض بان وجود سائر الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكن غير ذلك في الذهن لانها من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود والاصل في هذه الدقيقة عن الشيخ من الحكم بكونها من الصفات ومن الذوات بهذه العبارة اشعار بانه يكفي في ثبوت شيء من غيرها لكنها اخص من الوجود غير وجود الذوات وتشخيصها مع ان طرف كان ما ان اعتبار كان وان ما ليس يعرض شيء منها لا وجود له من الوجود الا وجود الذوات انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من كون غرض الشيخ دفع التوهم المذكور ليس ببعيد جدا لكن ما ذكره اولا في تفسير العبارة اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية للذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة لا يفهم معناه ولا يظهر الاستقامة ولكان النسخة التي وقعت اليه مغلوطة او يكون مراده بالصفات الذاتية الذاتيات حتى يكون المعنى انها ليست مما لا وجود لها الا وجود الذاتيات للشيء بل لها وجود الصفات والعوارض وكذا الاظهار وجه اشعار عبارة الشيخ بما ذكره اخيرا من انه يكفي في ثبوت شيء من غيرها لكنها اخص من الوجود ولا ادري انه على ما حمل عبارة الشيخ وكيف استنبط منها هذا الاشعار **قوله** ولا يمكن ان الصفات اي يكون الكل شيء لعل الغرض منه دفع توهم ان هذه الامور كلها

بحوله

يكون من عوارض كل شيء وجه يجوز ان يكون تلك الامور موضوعات لهذا العلم ولا حاجة الى جعل الموجود موضوعا وقد قيل اي ليست واحد منها من الامور العامة الشاملة للكل كالشيء ونحوه الممكن العام ونحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة انتهى ولا يخفى ان كون الشيء من الامور العامة لا يستلزم كونه بديهيا غير محتاج الى اثباته لشيء الا ان يقال لما كان اكثر الامور العامة او كثير منها كذلك فيكفي هذا التوهم ويمكن ايضا دفع هذا التوهم بانه سلمنا ان مهيتها واثباتها بديهية لكن البحث عن وجودها وكيفية لازم انه لا بد لا بد ان يقع ذلك البحث في هذا العلم بعنوان موضوعية الموجود **قوله** ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة حتى يكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير **قوله** ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء من العوارض فلذا اثبت لها العموم بالنسبة اليه والا لكونها عوارض في الجملة لا شك فيه **قوله** وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة قد اورد عليه انه مناف لما ذكره في البرهان من ان موضوع هذا العلم الموجود والواحد وانت خبير بان الامر فيه سهل اذ ليس غرض الشيخ انه يجب حتما ان يكون الموجود موضوع هذه الصناعة بل التحقيق انه لا شك ان الموجود اولى بالموضوعية من الواحد ونحوه وان كان يجوز كون الموضوع هو الواحد ونحوه فما ذكره في البرهان على سبيل التجوز وما هنا على سبيل الاستحسان **قوله** ولانه غني عن تعلم مهيته وعن اثباته اي كما ان تتمة للوجه الاول اي البديهة وتذييل لها اذ بعد ذلك لا يتميز عن غيره ولا يفيد الوجه الاول كالاجنبي وقد قيل هذا وجه آخر على ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محققا لكونه مستغنيا عن تعلم مهيته وانيته ولا يتحقق هذه الاوصاف الثلاثة في شيء من المعاني الا في الموجود اما هو فموجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم جميع الموجودات وغيرها فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصة له انتهى وانت خبير بان وجوب كون موضوع هذا العلم متصفا بالصفات الثلاثة المذكورة ليس امرا بينا حتى يكون هذا الوجه وجها على حدة بل انما يظهر ذلك بملاحظة الابحاث السابقة فالاولى ان يجعل هذا تتمة لا بتة كما ذكرنا اذ كل منها لا يتم بدون الآخر ثم

١ و ٢ ... موضوع ١٢

ما ذكره من ان تعريض المفهومات التي لا يوجد اصلا اشارة الى ما مر منه سابقا من ان الشيء والممكن
العام ونحوهما مفهومات اعتبارية لا وجود لها وقد مر ما فيه فتذكر **قوله** ومطالب الامور التي
تلحقها بما هو موجود اي قيل بالحق الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا يلزم على التعبير
نوعا خاصا من انواعه فلذلك الشيء من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا يناقضه فلذلك من
اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشيء كان توهم بعض اجلة المعاصرين وسبكلام الشيخ في
الشفاء حيث قال ان ما يلحق الشيء لامر اخص فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا ما نشأ العرض
الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين
العارض لامر اخص اذ توهم ان كل ما يعرض الشيء لذاته يجب ان يشمله لا لما لذاته وليس كذلك فان
الفصول المقسمة للجنس الواحد كفصول الحيوان من الناطق وغيره كل واحد منها عارض لذلك الجنس
لذاته مع كونه اخص منه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كل ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط
ولا الاقتضاء على ان يصير نوعا خاصا من انواعه لا بد ان يكون لازما لذاته فالشبهة التي توهم لا تكون
تنويعا فكذلك الصواب ان يقال العرض الذاتي وان لا يحتاج الشيء في عروضه له الى ان يتخصص لكنه
لا ينافي كونه اخص واما ثانيا فلان الالهي يبحث عن العدد والمقدار وعن العقول وعروض
العدد والمقدار للموجود يتوقف على ان يتخصص بالكم المنفصل والمتصل اللذين هما
نوعان من الموجود وعروض العقل يتوقف على ان يتخصص بالجوهر الذي هو ايضا نوع منه
فيلزم ان لا يكون تلك الابحاث بحثا عن العوارض الذاتية لموضوع العلم ولما كان الكلام
لا يصفو عن شوب شبهة واشكال فلا بأس ان نبسط الكلام لايضاح الحال وازاحة الاشكال
حسبما يسعه المجال ولا نبالي بان يؤدي الى الاطناب او يجر الى الاسهاب والله الموفق للصواب
فنذكر اولا ما ذكروه في التوهم ثم نتبعه بما هو الاقرب في نظرنا القاصر فاعلم ان اعاظم الحكماء
الناظرين في هذا الكتاب فهموا ان الشيخ جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية على ما يظهر
من تتبعه في اقسامه واحوال تلك الاقسام لا بل من تلك الانواع ولان اطلاق العرض الذاتي على
كل واحد من تلك الانواع مسامحة واستشكلوا واوردوا الايراد بوجوه احدها ان الانقسام الى

الخط

الخط والسطح انما هو بتوسط انقسامه الى الكم وانقسام الكم الى المتصل فلم يكن انقسامه الى الخط والسطح
والجسم عرضا ذاتيا اوليا مع ان اثباتهما في وجوده من وظائف هذا العلم وثانيها ان انقسامه الى الكلي
والجزئي انما يتوسط انقسامه الى المعقول الثاني الذي هو منطق وثالثها ان كل واحد من الوحدة والكثرة
والقوة والفعل انما يشمل الموضوع مع مقابله لا ان كل واحد من الانواع كذلك فما له فصل لجعل
في الصورة الاولى العرض الذاتي هو الانقسام الى الانواع وفي الصورة الثانية جعل نفس الامور
نفس العرض الذاتي ثم اجابوا بما استحسنه وارتضاه ومدحه بعض فضلاء المعاصرين الناظرين
فقالوا الجواب عن الاول ان الموجود كما يصح انقسامه الى الاجناس يصح انقسامه الى ما تحتها والشيخ يريد
ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان لا يكون الانقسام الى ما تحتها عرضا ذاتيا واجابوا
عن الثاني بان الشيخ في هذا التقسيم جعل نفس الكلي والجزئي عرضا ذاتيا وجعلهما يعرضان الموجود من غير
احتياج الى ان يصير خلقيا او تعليميا او طبيعيا وعن الثالث بان المراد الحمل على سبيل التقابل بان يجمع
شاملا مع مقابله واحد واقول الصواب عندي ان ليس شيء من الردود والايرادات بشيء والكلام
على سوء فهم المراد والذي احسبه ان الشيخ لم يجعل الانقسام الى الانواع عرضا ذاتيا
بل اشار الى ان البحث عن المقولات بحث عما هو بمنزلة انواع الموضوع وانواع انواعها قوله
وعما هو بمنزلتها لا لخصوصها بل من حيث انه عام فيكون البحث عن احوال الموجود المطلق والبحث
عن الكلي والجزئي واحوالهما بحث عما هو بمنزلة الاعراض الذاتية للموضوع ولقد تقرر في البرهان
انه قد يكون موضوع المسألة او ما هو بمنزلته عرضا ذاتيا لموضوع العلم واما ان المقولات بانواعها
بمنزلة انواع الموجود والكلي والجزئي واحوالهما اعراض ذاتية فقد اوضحناه في كتابنا بارقة الرحمن
باوضح بيان والان اشير الى الوجه فاقول ان الجوهر والعرض اعتبر في حدهما الاسمي معنى الوجود
فقيل العرض هو الموجود في موضوع والجوهر هو الموجود لا في موضوع ولا يخفى انهما بهذا الاعتبار
يصيران بمنزلة نوعي الموجود وانواعهما كانواع انواعه بخلاف ما اذا جعلا بمنزلة الاعراض
الذاتية فانه لم يعتبر في حدودهما الاسمية ولا في حدودهما الحقيقية معنى الموجود ولا يخفى انه بما حققناه
ظهر رد الايرادات كلها واما الاجوبة التي نقلناها فمع ما فيها من التكلفات والتعسفات

مبنية على مقدمات ممنوعة ومدعيات بلا دليل معقود وجهه وبعد الاغماض عن الاعراض على التعرض
والاعتراض لا يكاد يتم شيء منها كما لا يخفى انتهى كلامه وبهما الحاشية احد ما لشيخ ما قرره الناظرون
من ان الشيخ جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية غير ظاهر بل الظاهر انه جعل نفس النوع منها
وما ذكره من ان الموجود لا يحتاج في ان ينقسم الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام قبلها ليصار الى انها
انواع اولية للوجود ولا تأثير في ذلك اصلا بان مراده جعل الانقسام من الاعراض الذاتية وما
انهم بعد ما قرروا ان الشيخ جعل في الصورة الاولى العرض الذاتي هو الانقسام وفي الصورة الثانية
جعل هذه الامور نفس الاعراض العرض الذاتي على ما هو جوابه في الايراد الثالث فلا تجه …
ايرادهم ثانيا بان انقسامه الى الكلي والجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول الثاني … الان … ليس
مرادهم ان الانقسام ليس عرضا ذاتيا لانه بتوسط انقسام اخر بل انما جعلوا كون الانقسام اليهما
بتوسط انقسام لا تؤكد دليلا على ان عروضها ليس اوليا وبالذات بل بتوسط عروض المعقول الثاني لكن
على هذا لا مدفع جوابه لما قالوا ان ان الشيخ في هذا القسم جعل نفس الكلي والجزئي عرضا ذاتيا لاش الموارد
لا يتكرر فذلك الا ان يقال ذكره للتوضيح والاستطراد وحاصل الجواب ما ذكره بعده من قوله ربما يعتبر
الموجود من غير التفات … الجواب الثاني ما سمعته وما نها انه ما ذكره من انه
لا يظهر من كلام الشيخ ان جعل العرض الذاتي في الصورة الاولى الانقسام اندفع ايرادهم الثالث
ولا حاجة الى ما ذكره في الجواب مع ما فيه من التكلف ورابعها ان ما ذكروه في الجواب الاول كيف
يستقيم اذ لا مدخل في المقام لان تعرض الشيخ ان الانقسام الى الاجناس عرضي اولا مع كون الانقسام
الى ما تحتها عرضا ذاتيا وكان الكلام في العرض الذاتي فانظر اذ لا حق سياق الكلام ان غرضه من نفي
الاحتياج في انقسام الموجود الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام قبله ان يتبين انه من الاعراض
الذاتية المطلوبة في العلم حتى يصح جعله من مطالب هذا العلم سلمنا ان غرض الشيخ ما ذكره لكن
خلاصته لا ايراد باقية بحالها لان الشيخ ذكر ان من مطالب هذا العلم الامور التي تلحق الموجود بما هو موجود
من غير شرط فاذا كان التقسيم الى الانواع مشروطا بالتقسيم الى الاجناس فلم يصح ان يجعل من مطالب
العلم ولا ينفع ما ذكره في الجواب … لو زاد في الجواب ان الموجود كما يعرض انقسامه الى الاجناس …

للوجود لم

ان لا يكون كلام الشيخ … ذكره

ما ذكره ظ

انه

انقسامه الى الانواع ان كان الانقسام الاول ليس شرطا فلكل انما فيصح تقرير صحته كان هذا كافيا في
الجواب ولم يحتج الى ان الشيخ اراد ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان لا يكون الانقسام الى
ما تحتها عرضا ذاتيا وخلاصتها انه بما حققه غياث الحكماء لا يندفع الايرادات كلها بيان ان حاصل
ما حققه ليس الا ان غرض الشيخ ليس ان انقسام المعقول الى الانواع عرض ذاتي له بل ان الغرض على التوجه
بحث عن انواع الموجود لان المقولات انواع له ومن المقرر انه في العلوم قد يبحث عن انواع الموضوع
وكذا البحث عن الكلي والجزئي ونحوهما بحث عن عوارضه الذاتية لانها من عوارضه الذاتية وقد
تقرر ايضا انه قد يبحث في العلوم عن احوال العوارض الذاتية لموضوع العلم فهذا … كان
ان يكون من موضوعها هذا العلم وليس باجنبيين عنه وانت خبير بانه بمجرد هذا لا يحسم مادة
الاشكال اما اولا فلان الاشكال الذي كان باعتبار ان الكلية والجزئية ونحوهما ليست من العوارض
الذاتية للموجود باق بحاله ولم يندفع بما ذكره وهو ظ فيحتاج الى جواب اخر واما ثانيا فلانه
خلط البحث عن العوارض الذاتية لنوع موضوع العلم وعوارضه الذاتية بالبحث عن وجود نوع
وعوارضه الذاتية والكلام ههنا في البحث الثاني بيانه انه لما تقرر انه قد يكون موضوع المسائل نوع
موضوع العلم او عوارضه الذاتية امكن ان يجعل النوع او العوارض الذاتية موضوعا ويثبت له احوال
فهذا ما جوزه وما نحن فيه ليس كذلك اذ الكلام في انه يبحث في هذا العلم عن وجود الجوهر والكم والكيف
مثلا ولا يمكن ان يكون المسائل ان الجوهر والكم موجود للوجوه الثلاثة التي نقلها غياث الحكماء نفسه
عند شرح قول الشيخ وسبيل ذلك عن قريب من البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون … هذا العلم
لا تماما ان يجعل … المسائل ان الموجود جوهر مثلا او الموجود منقسم الى ذلك فلا بد
ان الجوهر او الانقسام عرض ذاتي للموجود حتى يتم الكلام فظهر ان ما حققه لا يسمن ولا يغني من جوع وربما
ايضا انه ان كان مراد الشيخ ما ذكره لما كان له تعرض لان انقسام الموجود الى الجوهر والكم والكيف
لا يحتاج الى انقسام اخر قبله اذ لو كان تلك الامور نوع النوع ايضا ما كان مخلا بالمقصود اذ كما
انه يصح ان يجعل موضوع المسائل نوع موضوع العلم كذلك يصح ان يجعل نوع نوعه كما صرح به … ايضا
والحاصل انه يحصل الاشكال ههنا ان العرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم ان كان المراد انه

موضعها لم

وظ

للوجوه لم

يلحق الطبيعة من غير شرط اصلاً فحينئذ كلام الشيخ هنا فيلزم ان يكون لازما للموضوع ولا يكون الى ان يكون
اخص منه فيشكل الامر في المحمولات التي مسائلها امر كالتجوهر في بحث هذا او غيره مما لا يحتاج او ليس الى ان يكون محمول له
بل الانقسام فيه لكن الانقسام الى الانواع التي تحت الاجناس بشرط الانقسام الى الاجناس فلا يكون
ايضا عرضا ذاتيا ويبطل ايضا تمثيل الشيخ للعوارض الذاتية بالمستقيم والمستدير بالخط على ما نقلنا عنه
عن بعض اجلة المتاخرين وان كان المراد انه مما لا يحتاج الموضوع في لحوقه الا الى ان يتخصص ولا يحتاج في
ان يكون اخص فيرد ان انواع الجوهر والكم مثلا يحتاج الموجود في لحوقها له الى ان يتخصص وكذا
الكلية والجزئية ونحوهما الى غير ذلك مما لا يخص هذا العلم وسائر العلوم وان اريد انه لا يحتاج
الى التخصيص تخصيصا عرضيا كتخصيص الجسم بالاستعداد للحركة والسكون وبدن الانسان بحيثية الصحة
والمرض ونحو ذلك يعرف بين كثير من اجزاء العلم وبين كونه فرعا له بان بين الاحوال التي تعرض
موضوع العلم مع التخصصات الذاتية كلها داخلة في ذلك العلم وجزء منه كاحوال النبات والحيوان
والانسان بالنسبة الى العلم الطبيعي وما كان عارضا له بعد تخصص عرضي فهو فرع وتحته كالطب
الذي يبحث عن احوال بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فان هذه الحيثية كانت عرضية بالنسبة
المبدأ من الانسان من كان في العلم الباحث عن احوال هذه الحيثية فرعا للطبيعي لا جزءا ولذلك جعل
الطبيعي ايضا فرعا للالهي لا جزءا منه لان تخصيص موضوعه بامر عرضي فقط مع قطع النظر عن ان مفهوم
الموجود الذي هو موضوع الالهي ليس تخصيصه بشيء تخصيصا ذاتيا وبناء الكلام على انهم جعلوا
المقولات بمنزلة الانواع للموجود وانواعها انواع الانواع كما اشار اليه الشيخ وجعلوا عليه
هذه المباحث نقول ان موضوع الطبيعي ان كان تخصيصه بامر عرضي وفيه ان يكون الاحوال المبحوث
عنها ليست داخلة في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود بل فرعا له لكن موضوع علم الرياضي الذي
هو المقدار المجرد او مع المادة ليس تخصيصا عرضيا بل تخصصه بموضوعه فقد يتخصص ايضا
تخصصا ذاتيا اجزاء حيلة بهما فيلزم ان يكون الرياضي داخلا في العلم الالهي لا ان اقسامه
ايضا يلزم ان يكون مباحث الطبيعي والرياضي ونحوهما خارجة عن هذا العلم لان عروضها يحتاج الى
تخصص الموجود بالمقولات التي هي تخصص عرضي على ما هو المتعارف منها ولو قيل ان

المراد

ويبطل

المراد بالعرض الذاتي ما هو مصطلح البرهان من كونه داخلا في حد الموضوع او كون الموضوع او جنسه
داخلا فيه فلا يستقيم ايضا اذ كثير من محمولات العلوم بل اكثرها على التراكيب لكن مثلا في ما يبحث الكلام او الحكمة
ونحوهما ليس كذلك اذ كثير منها داخل في حد الموجود والا الموجود او جنسه داخلا في حدها كذا لا
لا يكون المراد بالعرض الذاتي العرضي الاولي اذ لا يكون له واسطة في العروض كالكلي والذي يختص بالمبادي
فحل الاشكال ان هذه المباحث المتعلقة بالموضوع وعوارضه الذاتية وافراد بعض العلوم عن بعض
ليست مباحث عقلية كان بناؤها على مقدمات قطعية وقياسات يقينية بل هي مباحث اصطلاحية
وبناؤها على مقدمات استحسانية وعلى هذا نقول اذا كان معنى موضوعا في العلم فكان له انواع واقسام
وكان لبعض انواعه واقسامه مما ليس له احوال كثيرة وعوارض غفيرة ومباحث متشعبة ومطالب
متفننة وكان لبعض انواعه ما له ذلك اما مطلقا او مقيدا بقيد فكان الانسب ان يجعل احوال
البعض الاول من جملة العلم الذي موضوعه ذلك المعنى واحوال البعض الثاني علما اخر وافرادها تحته
فالقوم كانهم صنعوا كذلك وبنوا الامر في هذه المباحث على ذلك مثلا الموجود الذي هو موضوع
العلم الالهي له انواع واقسام كثيرة ووجدوا بعض الاقسام منها ذا مباحث كثيرة كالجسم الطبيعي
مقيدا بالحركة والسكون والعدد والمقدار مجردا او مقيدا والنفس الناطقة من حيث كونها مبدأ
عمل او الافعال والاعمال من حيث تؤدي الى صلاح المعاش والمعاد والمعمورات الانسانية من حيث يوصل
الى الجمهور فجعلوا كلا من هذه المباحث علما برأسه افرزوه من العلم الذي موضوعه الموجود ومباحث
بعض الاقسام الاخر لما لم يكن كذلك ادرجوها في ذلك العلم فلذلك صار مباحث المفارقات وكثير منها
من جملة ذلك العلم وفي علم جملة الطبيعي والطب فان بعض انواع الجسم الطبيعي الذي هو بدن الانسان
من حيث الصحة والمرض لما كان له احوال كثيرة مهمة جعلوها علما برأسه وافردوه عن الطبيعي وادرجوه
تحته بخلاف مباحث الحيوان والنبات والانسان لا من هذه الحيثية فانهم جعلوها من اجزاء الطبيعي
[illegible] كالنوع والذاتية لمفهوم الموجود الذي يبحث عنه في العلم الالهي يجب ان يعرف
بانه الذي لا يحتاج الموجود في لحوقه له الى ان يتخصص تخصصا صار به موضوع الطبيعي
او التعليمي او الخلقي او المنطقي ولا يضر احتياجه الى تخصص سوى ذلك كعروض العقل المحتاج

جنسه

حدها

متفننة

مقيدا

فالعرض

لا تخصصه بالجوهرية وعروض المقدار والعدد المحتاج الى تخصيصه بالكم المتصل والمنفصل وقس عليه
حال مباحث الطبيعي مثلا فما كان من العوارض التي تعرض الجسم الطبيعي من دون حاجة الى التخصيص
بحيث يصير موضوعا للطب او علم آخر من فروع الطبيعي كان من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي
وكان الحري ان يبحث عنه في الطبيعي وما كان عروضه محتاجا الى مثل ذلك التخصيص كان خارجا
عنه وموضوعه العلم الذي ذلك المخصص موضوعه لا يقال عروض الكلي والجزئي ونحوهما محتاج الى التخصيص
الموجود بالمعقول الثاني الذي هو موضوع علم المنطق فيجب ان يكون البحث عنها خارجا عن العلم الالهي
لان موضوع المنطق ليس المعقول الثاني مطلقا بل من حيثية الايصال وعروض الكلي مثلا للموجود
لا يحتاج الى تخصيص الموجود بالمعقول الثاني مقيدا بهذه الحيثية بل مطلقا وعلى هذا يرتفع
الاشكال من دون تكلف كان قول الشيخ فانه ليس يحتاج الموضوع في قبول هذه الاعراض
والاستعداد لها ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ناظر الى ما ذكرنا فاحفظ
بعد ذلك فانه تخلص عن كثير من الشكوك والشبهات التي في هذا المقام في كلام الاقوام قوله والمعنى بهذه
الامور التي هي كالانواع الى آخره انما قال كالانواع لان مفهوم الموجود ليس بالنسبة اليها ذاتيا بل عرضيا
فانه مقول بالتشكيك بالنسبة اليها واما كونها بمنزلة الانواع فكان وجهه انها حقائق محصلة
بحصول تحصيل الموجود في ضمنها حقيقة محصلة موجودة فكانها انواع له بخلاف ما سيذكر
بعد ذلك من الواحد والكثير ونحوهما فانه لا يحصل تحصيل الموجود بها وتحصلاتها في ضمنها حقيقة
محصلة موجودة فليست بمنزلة الانواع وفيما نقلنا من عبارات الحكماء وجه آخر لكون هذه الامور
بمنزلة الانواع دون الامور التي سيذكر وقد قيل قد علمت ان فصول الجنس وانواعه بحسب القسمة
الاولى من عوارضه الذاتية فلك ان تسلك الاجناس العالية من المقولات العشر بالنسبة الى الموجود بما
هو موجود كنسبة الانواع الى الاجناس الاولية الذاتية للجنس فيكون من الاعراض الذاتية
وانما قال هي كالانواع ولم يقل انها الانواع لان الوجود المطلق ليس طبيعة جنسية [illegible]
وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده لان هذا المفهوم كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
من الامور التي تعرض للماهيات في الذهن والوجود ليس بماهية لشيء اذ لا ماهية له ولا له صورة

في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجزئية وغيرهما من المعقولات الثانية بل هو عين الهوية الخارجية
لكن لشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افراده التي هي الحقائق والماهيات قسمته
المقولات قسمة اولية بكونها من عوارضه الذاتية لا كتقسيم الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان
الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغير
الا بعد ان ينقسم الى النامي وغير النامي وهذه الامور من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما الاعراض
الذاتية له الاقسام من الجوهر مثل القابل للابعاد ومقابله انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من ان الوجود
لا ماهية له ولا له صورة في الذهن كلام مزور او على طور المتعارف ولا يحصل عليه الا جاهل او غافل ليس له
شعور انه اذا لم يكن له صورة في الذهن فكيف يحكم عليه بحكم كل حكم عليه في هذا الكلام بل غير
الاحكام من كونه بلا ماهية وبلا صورة في الذهن وعدم عروض الكلية والجزئية ونحوهما وكونه شبيها
بالذاتي والجنس وكونه ذا فرد خارجي عين حقيقة فرده يلزم ذلك على ان الحكمة ليس الا كون الشيء
ذا فرد وان اراد ان الحاصل في الذهن ليس كنهه بل امر وجهه فعلى تقدير تسليمه نقول ليس الكلام
الا في هذا الوجه الذي نفهمه من الموجود ونقول انه موضوع هذا العلم ليس الا هذا المفهوم
ولا تشغل لنا بما هو كنهه ومصداقه ولا شك ان هذا المفهوم مما يصح اتصافه بالكلية ونحوها
فقد انهدم بنيان ما ذكره واما ما قاله من ان انقسام الموجود لما كان الى المقولات انقساما
اوليا فكانت عوارض ذاتية له فتقرير ما فيه من لزوم عدم كون انواع المقولات
التي انقسام الموجود اليها انقساما ثانويا اعراضا ذاتية فينبغي ان لا يبحث عنها في هذا
العلم مع انه يبحث عنها وقد عرفت وجه الخلاص عنه فتثبت قوله وبعض هذه كالعوارض
الخاصة الى آخره وجه عدم جعل هذه الامور بمنزلة الانواع واما جعلها بمنزلة العوارض [illegible]
مع ان الحق انها عوارض حقيقية فلعله راعى فيه حال نفعه التسمية في التعبير عنها فلما كان
القسم الاول كالانواع سمى بها كالعوارض وهذا ليس ببعيد من دأب الشيخ وعدم مبالاته
بامثال هذه الامور او نقول ان المتبادر من المعروض ان يكون امرا حقيقيا متحصلا
والموجود لما لم يكن كذلك فكانت هذه الامور بمنزلة العوارض له ونحو قد يمكن كون هذه الامور كالعوارض

للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالتقويات والكميات كالانواع مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود
لانه من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض فلانه ليست [illegible] حتى فيما ليس [illegible] العوارض الكار
للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما والامر العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما يعرض
عروضها للماهية الموصوفة بها بحسب فرض التحليل والاعتبار انتهى والاكثر فاذا قوله وان العوارض الذهنية
لها كالكلية والجزئية وغيرهما [illegible] اذ لا فلان هذه الامور ايضا من الامور الانتزاعية التحليلية
واما ثانيا فلان يعني الامور التي ذكرها الشيخ نحو الكلية والجزئية فكيف يصح هذا الكلام [illegible]
والحمل بان ما ذكره الشيخ نحو الكلي والجزئي لا الكلية والجزئية فلعل الاولين من الامور التحليلية الانتزاعية
عنده دون الاخيرين وعلى هذا ينبغي الايراد والشيخ ايضا كما لا يخفى لا يحصل ولعل الشيخ
لم [illegible] هاهنا ايضا على تقدير ما ذكر في سابقه من الوجود لما لم يكن له ضرورة في الذهن يعرضه
الكلي والجزئي ذكرهما حقيقة فلذا اتى بهما بمنزلة العوارض ولعله لعدم جريان هذا الوجه
في الواحد والكثير والتقدم والفعل او لعلة من العوارض الذهنية لم يتعرض لهذا الوجه هاهنا
فتأمل **قوله** ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود [illegible] قال غياث الحكماء اقول لقائل ان
يقول وجه ورود هذا الايراد وغرضه فانا الموضوع هو الموجود مطلقا على ما قرره فلا بد ان اثبات مبادي
الموجودات الخاصة ليس اثبات مبادي الموجود المطلق فمن اين لزم البحث عن مبادي الموضوع المنع لم
الامر الممنوع ممنوع ولا يذهب عليك ان هذا ليس جوابا للذي [illegible] قوله ثم المبدأ ليس
مبدأ للموجود كله وبدون بين الامرين ثم اقول في توجيه السؤال وتحريره وجه ما انه
اذا كان لعلم موضوع له افراد لم يجز اثبات وجود جميع تلك الافراد في ذلك العلم لاستلزام
اثبات الموضوع اولا وجود الالة في تلك الافراد [illegible] الموجودات في قوله لم يجز الحكم
اثبات مبادي الموجودات جميع الموجودات جميعا [illegible] الجمع المحلى باللام فيتم التقريب [illegible]
وجه قوله لان البحث [illegible]
اشار اليه ثانيا بقوله ثم المبدأ [illegible]
عن افراد ذلك الموضوع اما كليا او جزئيا بناء على ما تقرر ان [illegible] بالطبيعة ليس بحجة

الجمع اه

العلم

العلوم فهذا العلم مثلا لما كان موضوعه الموجود المطلق كان مشتملا على كل موجود كذا او بعض الموجود كذا
وعلى هذا فانك لتنزع قولهم ان شيئا من العلوم لا يبحث عن مبادي الموضوع بل عن لواحقه يراد به انه لا يبحث عن
مبادي افراده التي هي موضوعات المسائل بل يبحث عن لواحقها التي هي محمولاتها فاتجاه الايراد بحاله
سلمنا ان المراد هو انه لا يبحث في العلم عن مبادي اصل الموضوع ومفهومه لكن نقول ان مفهوم
الموجود ايضا من الموجودات غاية الامر ان يكون موجودا ذهنيا فاثبات مبادي الموجودات في هذا
العلم يستلزم اثبات مبدأ مفهوم الموجود ايضا وليس اثبات مبدئية تلك المبادي مختصا
بالموجودات الخارجية بل ان مبادي الموجودات ذهنية او خارجية فيلزم الامر الممنوع ومنعه غير مسموع
ولو فرض ان البحث عن الموجود ليس باعتبار وجوده الذهني ولئن اثبات مبادي الموجودات مختص
بالموجودات الخارجية فلا شك ان [illegible] الخارج ظرفا لنفس الوجود [illegible] وجود خارجي له والبحث عنه لا بد
ان يكون بهذا الاعتبار [illegible] باعتبار اعم منه وذكر ان المبدأ [illegible] لذلك المعنى ايضا اذ يسبب الواجب
مبادي الخارج فلا محالة ظرفا لنفس مفهوم الموجود وكلام الشيخ اثبات مبادي الموضوع بحسب الوجود الخارجي
الكون الخارج ظرفا لوجوده [illegible] لكن لا يتم اثبات مبادي الموضوع بحسب كون الخارج ظرفا لنفسه
ايضا اذا كان البحث عنه بهذه الجهة اذ العلة مشتركة والتفرقة مشتركة فعلى هذا ايضا يتجه الايراد
على التقديرين لا يتم ما ذكره من عدم اتجاه الايراد ولا يخفى ان على الوجهين لا يتجه الجواب الذي
[illegible] الشيخ اذ المبدأ [illegible] مبدأ الكل الموجودات لكن لا شك انه مبدأ لمفهوم الموجود باعتبار الوجود
الذهني وباعتبار كون الخارج ظرفا لنفسه لا باعتبار الوجود الخارجي ايضا عنده [illegible] بوجود الوجود
في الخارج في لا يتم الجواب فالاولى ان [illegible] الشيخ لعله لا يرى هذا الامر مفسدة بل المفسدة عنده اثبات
مبادي افراد الموضوع اذ هي الموضوعات الحقيقية في المسائل ولعله لاجل هذا [illegible] ان السائل ايضا
لما كان [illegible] فعلى هذا [illegible] وكانه لم يتفطن
بهذا الخصوص السؤال [illegible] انه لم يجب عن [illegible] هذا ثم تنزل في توجيهه وتحريره
الذي ذكره للسؤال اشتغالا [illegible] ما ذكره انه يستلزم المحذور الممنوع هو اثبات جميع افراد
الموضوع [illegible] اثبات مبادي جميع الموجودات لا يستلزم اثبات جميع افراد الموجود بل [illegible]

من اه

كون اه

النحو اه

بعض افراده التي هي تلك المبادي ولا محذور اذ يجوز ان يكون البعض الآخر غير محتاج الى الاثبات
بل يكون بديهيا فلم يلزم اثبات وجود الموضوع الذي هو المحذور الممنوع لا يقال ان اثبات مبادي جميع
الموجودات يستلزم اثبات جميع الموجودات اذ العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب على ما هو المقرر
عندهم فاذا كان اثبات مبادي جميع الموجودات بالبرهان يلزم ان يكون اثبات جميع الموجودات ايضا
بالبرهان ضرورة توقف اثباتها على اثباتها لانا نقول قد خصصوا ذلك المقدم بالمجهول في البديهي
ونظرا الى ان كثيرا من الموجودات محسوس بديهي فلا حاجة في العلم بوجوده الى العلم بوجود مبدئه هذا وقد قيل
في المقام منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من حيث هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي
والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون الطبيعة من حيث هي ذات
مبدأ ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان
شروط التناقض وحدة الموضوع وصدقها بالعدد لا بالعموم انتهى وبما قررنا ظهر ما فيه ايضا ثم لا يخفى
ان قوله ولا ايضا يلزم الى آخره مما لا دخل له بالمقام بل كان الصواب ان يقال ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة
على الاطلاق ذات مبدأ كون الطبيعة من حيث هي ايضا ذات مبدأ ولعله لم يقل هكذا لما ادعى
الظهور ولما ظهر من كلامه ان الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ وكان المطلق ايضا مبدأ فيتوهم
في المقام دور او هو فتعرض لدفعه بهذا القول ولا يخفى ما فيه قوله والجواب عنه ان الترديد الى آخره
قيل هذا هو الجواب الحق المبني على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق
بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من العوارض فلان امكان تحققه وثبوته مطلقا
من غير افتقار الى مبدأ كانه واجب الوجود ولا ينافيه ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار الى
مبدأ وكون الموجود المطلق مبدأ او ذا مبدأ لا يستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدأ وذا مبدأ لنفسه وكون
الموجود المطلق من حيث هو موجود مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق ذا مبدأ او الوقف (?)
على الاعتبار ... سيظهر في مباحث الماهية واما كونها من العوارض المختصة به لا من العوارض
العامة فلانه لا شيء محققا اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا
لحوقا اوليا ويلحق بتوسطه للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة واما كونها من

دور اه

يلين اه (?)

العوارض

العوارض الذاتية وليس لحوقها اياه بتوسط امر اخص فان كون الموجود فاعلا وغاية وغيرهما
من المبادي على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشيء
لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتي له فهو البحث عنه مطلوب في العلم الباحث
عن احواله فالبحث عن المبادي بحث عن الاعراض الذاتية للموجود المطلق المطلوبة في العلم الباحث
عن احواله وهو العلم الاعلى انتهى وفيه نظر لان المراد بالموجود المطلق الذي نفي ان يكون البحث عن
مباديه بحثا عن لواحقه وعوارضه اما الطبيعة النوعية المشتركة بين جميع الموجودات او مفهوم
الموجود المطلق المشترك بينها اشتراكا عرضيا ولا يصح الاول اذ لا طبيعة مشتركة كذلك والا لما ثبت
اذ لا يصح ما قال انه يمكن تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كانه واجب الوجود اذ
لا يمكن تحقق هذا المفهوم مطلقا من دون مبدأ حتى في الواجب تعالى ايضا اذ تحققه في الواجب ايضا
مفتقر الى الواجب نعم الا ان يكون الموجود المطلق عنده مغايرا لهما بناء على اصوله
وعقائده التي تفرد بها ويكون مخالفا لما هو المتداول عند الجمهور وايضا انا ان نكون المبدئية
عارضة للموجود المطلق لا ينبغي الا انه يمكن تحققه بدون افتقار الى كانه واجب الوجود ثم اذ لو فرض
معاذ الله صحة التسلسل وعدم الانتهاء الى الواجب لكان كون المبدئية عارضة للموجود المطلق
باقيا بحاله كما سيعرف به ايضا هذا القائل نفسه بعيد هذا وما يؤيد ايضا ان نظر الشيخ في هذا انه لم
يقل ان ذا المبدئية عارض للموجود بل قال ان المبدئية عارضة له وكلام هذا القائل انما يستقيم
على تقدير كون الكلام في ذي المبدئية لا المبدئية كما لا يخفى فالصواب في توجيه كلام الشيخ بمجرد
ما ذكره نعم لم يثبت ان المبدئية ليست مقومة للموجود المطلق وعدم ذلك ولا يمنع حصولها فيه وهو
ايضا ظاهر فيكون من عوارضه ولواحقه ولا حاجة الى انه يمكن تحققه بدون المبدأ اصلا او انه
غير ثابت لا يختلف الحال في سواء فرض الكلام في المبدئية او ذي المبدئية هذا ثم جعل كلام
الشيخ جوابا على حدة وفق ما جعله غياث الحكماء ايضا كما هو ظاهر ما نقل عنه منظور فيه ايضا اذ الجواب
الاول لا يكاد يحسم مادة السؤال اذ السؤال كان حاصله ان البحث عن مبدأ الموضوع غير
صحيح فالجواب بان المبدئية او ذا المبدئية عارض من عوارض الموجود ومن لواحقه لا يحسم

اصوله اه

سيعرف اه

وفق اه

علی ل‌م

المقصود فلانه وجه كان وقع البحث عن مبادي الموضوع والبحث الذي منعوه عن مبادي الموضوع لا يلزم ان يكون بعنوان ان مبدا الموضوع موجود كيف وليس تصوره في شيء من العلوم ان يكون البحث عن مبادي موضوعه بهذا النحو اذ ليس في علم حتى يتطرق هذا الاحتمال فيه فيحتاج الى المنع منه بل لو فرض اثبات مبادي الموضوع في علم لكان ايضا بهذا النحو اي ان الموضوع او فرده ذا مبدا كذا ونحو فظاهر ان كون المبدئية او ذي المبدئية عارضا من عوارض الموجود ولا احتمال له لابد فيه من البحث الواقع في هذا العلم كناية عن اثبات مبادي الموضوع الذي هو الممنوع منه فلابد من تتميم ما جعلوه جوابا ثانيا بان يقال الممنوع منه هو البحث على وجه خاص والامر الواقع فيما نحن فيه هو البحث على وجه آخر كما سيجيء التفصيل ان شاء الله تعالى فان قلت فعلى هذا اي حاجة الى ما جعلوه

ما جعلوه ل‌م

جوابا اولا قلت لا حاجة اليه ظاهرة اذ صحة هذا البحث في هذا العلم انما تتوقف على امرين احدهما كونه بحثا عن العوارض الذاتية حتى يصح ان البحث عنه في العلم والثاني عدم كونه بحثا عن مبادي الموضوع لما تقرر عندهم من المنع عنه وقد ظهر ترا اي مبادي التي ان هذا البحث بالنسبة الى الامرين فلزم ان يتبين انه ليس كذلك بل يتحقق الامران فيه جميعا فاولا لان عرض لانه في الحقيقة بحث عن المبدئية والمبدئية عارضة من عوارض الموجود ثم ذكر انه لا يؤول الى البحث عن مبادي الموضوع الذي هو الممنوع عندهم وبهذا ظهر عدم تمامية الجواب الثاني بدون الاول فافهم **قوله** فيلحق عند من قولنا هذا مشعر بان المراد بالوضع الذاتية ههنا ما لا يكون لمرو القيد في الوصف **قوله** ثم المبدا ليس مبدا الموجود كله او حاصله انه ليس في هذا العلم اثبات مبادي جميع ما فيه من موضوعات المسائل اما البعض فلا دامن فيه لكن المبدا الاول يثبت في هذا العلم ليس مبدا الجميع الموجودات بل لبعضها وقع لا حجر في اثباته كما هو الشائع في سائر العلوم وقد عرفت سابقا ان البحث لو كان بعنوان انه لا يجوز ان يبحث عن اثبات مبادي افراد

اصل ل‌م

الموضوع فهذا الجواب مستقيم اما اذا كان البحث انه لا يبحث عن مبادي اصل مفهوم الموضوع فلا يستقيم هذا الجواب اذ هذا الازم في هذا العلم ولا مجال لانكاره فلا بد في الجواب من ان يقال الممنوع هو البحث عن مبادي جميع افراد الموضوع لا عن مبادي اصل الموضوع الكلي فيه فكلت

اذ النظر اذ لا فرق بينهما فاذا كان الاول ممنوعا لزم ان يكون الثاني ايضا كذلك والحق ان الاولى عند التحقيق انك قد عرفت سابقا ان بناء ما يذكرونه في مباحث الموضوع من كيفية البحث عنه وما يتعلق بالبحث عنه على الاستحسانات والمتعارفات لا الامور البرهانية القطعية وعند هذا لا يقول يلزم رعاية البتة ولا يجوز اهمالها انه اذا كان علم متوقفا على علم آخر فلا بد ان يكون موضوعه اما مبدا او ماخوذا بعنوان التسليم من مباحث علم من فوقه ثم ان كان له مبادا ما فاعلية او غيرها فيجب ايضا استحسانا ان لا يكون البحث عنها في هذا العلم بل فيما فوقه وكذا ان كان المبدا مبدا لجميع موضوعات مسائل هذا العلم سواء كان مبدا الكل من نفس الموضوع او لا لا يحسن البحث عنه في هذا العلم بل فيما فوقه واما اذا كان علم لا يكون فوقه علم آخر كهذا العلم الذي نحن فيه فغاية المزم ان يكون مفهوم موضوعه بديهيا كالموجود حتى يصح البحث عنه من دون حاجة الى علم آخر واما اذا كان له مبدا فاعليا او غيره او كان لجميع افراده وموضوعات مسائل علمه مبدا الكل فلا حجر في ان البحث عنه بعنوان جعل الموضوع موضوعا والمبدئية او ذي المبدئية محمولا وعند هذا الظهر انه اذا فرض صحة اثبته وكان كل موجود له مبدا لصح البحث في هذا العلم عن تلك المبادي بعنوان ان كل موجود له مبدا او نحوه وعند هذا يندفع الاشكال بالكلية وليت شعري ما بالهم يتفقون على النسج في هذه الابواب ويتبعون في تصحيح هذه الامور التي لا اصل لها سوى الشهرة بينهم لو كانت فيه يكون التكلفات والتعسفات الواهية ومع ذلك لا يتم الامر الا ان يحصل الا ما يحيلون الاشكال ويقعون في تشويشات مختلفة فلم لا يتبعون ما يحكم به العقل الصريح

ويجوزون ل‌م

ويجوزون ما جوزه ويمنعون ما منعه حتى يستريحوا من تلك المتاعب الا انه لا يرجعهم سلوك تلك المذاهب ثم قيل في شرح هذا الكلام هذا جواب آخر عن ذلك السؤال مبناه على التخصيص للاحاجة اليه لما ذكرناه من الفرق بين كون الموجود المطلق ذا مبادي وبين كون الموجود المطلق من حيث كونه موجودا مطلقا ذا مبادي وهذا التخصيص لا يخرج عن ذلك فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في هذا العلم انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المطلق لا على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه

كون افراده معللة مع كون نفسه غير معلل فلا نجد اليه سبيلا ولعله يستقيم على اصوله التي اصل الها
متوسلنا والاوجه ايضا لقوله ولا ماهية له لانه بسيط اذ لا يلزم ان لو كان لا يجوز البحث عن ماهية الوجود
حتى يتم انه لا ماهية له بل عن الوجود وايضا البساطة لا يستلزم عدم الماهية اذ لا يجري في الماهيات الجنسية
ولو قيل لزم نفي الماهية لاجل نفي المبدا عنه اذ العلية تكون للماهيات عنده فنقول هذا مع كونه
خلاف ظاهر العبارة يلزم الاشكال من جهة اخرى لان افراد الوجود عنده لما كانت في جهات يلزم ان
لا يكون لها ايضا مبادي كالنفس مع انه اعترف بان لها مبادي وان كانت جهات فكيف
يصح ان ينفي لها الماهيات افراد الوجود الا ان يكون هذا ايضا على اصوله ثم ما ذكر من ان المبادي الافراد [عقل لم]
الوجود هي عارضة للوجود وان علاه جعل المسئلة بعض الموجود كالعقل مثلا الثاني بعض الموجود
مبدا او ذو مبدا او هذا ايضا مستقيم بل هو الظاهر ويصح ايضا ان البحث عن عوارض الموجود
لان العقل مثلا عارض للوجود لانه خارج عنه محمول عليه وهو معنى العارض لكن كان الظاهر
من كلام الشيخ ان مراده الثاني فافهم **قوله** ولو كان مبدا للموجود كله اه قيل هذا اذا كان المبدا
واحدا اما اذا تعدد فلان تعلل المبحوث عنه في العلم الكلي ان المبادي ليس بهذا الوجه فلو فرض
قولنا ان لكل موجود مبدا لم يلزم منه الا ان لا يكون شيء مبدا لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع
لبعض الافاضل المتاخرين حيث قال وهو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان
انه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما
لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد وذلك ايضا نوع ما اكثر ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود مبدا والا لزم تقدم [يجد لط]
الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب الصحيح بالذات واعترض عليه بعض معاصريه
الوجه الاول انه على تقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور والثاني ان الدور اللازم من التقرير المذكور
دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف شيء بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشيء لا ان
يكون شيء واحد بعينه سابقا على نفسه لا ان الشيء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم لم
على نفسه غير مستحيل اذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لا غير والا فلا [الوحدة لم]

فلان يكون الموجود المطلق موضوعا للعلم الالهي لا ينافيه كون المبادي لبعض عوارضه اذ المبادي في الحقيقة
مبادي للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة ولما كان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك [لم]
مبادي الموجودات كلا او بعضا منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذي لا مبدا له هو طبيعة [عوارضه]
الوجود من حيث هي هي حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدا وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان
التسلسل الغير المتناهية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثا عن عوارضه والذي يمتنع البحث عنها
في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي ماهيته من حيث هي لا مبادي افراده وههنا لم يقع
البحث عن مبادي ماهية الوجود المطلق اذ لا مبدا له ولا ماهية له لانه بسيط انتهى وقد عرفت حاله كونه
جوابا اخر ثم ما ذكره من ان البحث عن مبادي الموجودات وقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد
بكونها مبادي لبعض الموجودات فلا دخل له في المقام اذ مراد الشيخ ان المبادي التي وقع البحث [التي لم]
عنها انما هي مبادي لبعض الموجودات والذي يجب البحث عنه في العلم مبدا لجميع افراد الموضوع
ولا يلزم من ذلك ان يكون البحث عن المبادي مقيدا بكونها مبدا لبعض الموجودات وهو ظاهر
وكذا ما ذكره من العلاوة ايضا لا محصل له على ما ذكرنا وايضا لا يظهر ان قوله فان كون الخ تعليل
لاي شيء فلعل الفاء للتعقيب والغرض دفع ما يتوهم ان المبدا كيف يمكن ان يكون من العوارض
وايضا قد عرفت انه لا يجد العقل فرقا بين البحث عن مبدا نفس الموضوع وعن مبدا جميع
افراده في عدم جواز البحث عنه في العلم بل الظاهر ان الثاني اولى بعدم الجواز لما مر من ان [لم]
المسئلة لا بد ان يكون كلية او جزئية فالبحث في الحقيقة عن الافراد ثم مباديها لا بد ان يكون [بمباديها]
مسلمة ويكون البحث عن لواحقها ثم ما ذكره من ان الموجود المطلق لا مبدا له انما المبدا لافراده
فانه يصعب على الفهم لان جميع افراد شيء اذا كان معللا فعدم معلولية ذلك الشيء لا معنى له
الا ان يقال ان عدم معلوليته بناء على ان معنى الكلي في نفسه لا يعني الاحتياج [illegible] يكون
احتياج فرده وعلى هذا لا يكون لشيء من الموجودات الكلية مبادي فالقول بانه لا يجوز البحث
عن مبدا موضوع العلم لا يصح الا انه لا يجوز البحث عن مبدا جميع افراده وهو الذي ذكره
الشيخ فبطل ما ذكره القائل والفرق بين الوجود وغيره في هذا المعنى لان الوجود يتصور فيه

ان

استحالة صدق المتقابلين على موضوع بعينه ومعرفة وحدته بالمعرفة بالعدد او الاثنين ان قولك
ان الحيوان يتوقف على الجنس والجنس يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاجة من البيض والبيض
من الدجاجة ليسا من الدور الاول فقط وكذا قولك ان الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا
على الجنس المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين
غير صحيح وقوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدا ان اراد به انه لا مبدا له من
هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدا ولا من
عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموجود بهذه الحيثية مبدا فهو غير صحيح اذ الموجود
المطلق ينقسم الى ما له علة والى ما ليست علة له والمقسم يصدق على كل قسم فالموجود المطلق
يصدق على الموجود المعلول وان لم يصدق عليه ولا يحتاج الى تقييد الاطلاق او العموم كالاخر
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله هذا اذا كان واحدا بالعدد لا حاجة له اصلا لان حاصل
الايراد الذي ذكره الشيخ بصدد جوابه هو انه يبحث في هذا العلم عن اشياء هي مبادي الموجودات
كالواجب تعالى والعقول مثلا وقد تقرر انه لا يبحث في العلم عن مبادي موضوعه فلا يجوز ان يكون
موضوع هذا العلم الموجود فاجاب الشيخ بان هذه المبادي ليست مبادي لجميع الموجودات
والا يلزم ان يكون مبادي لنفسه مثلا اذا كان الواجب تعالى مبدا لجميع الموجودات كان مبدا
لنفسه ايضا والبحث عن مبدا بعض افراد الموضوع جائز فقيل له عند هذا انه ان وجه لهذا
الايراد عليه والاصل ان مدار كلام الشيخ على الواقع وان المبادي التي يبحث عنها في هذا العلم
سواء كان بعنوان بعض الموجود واجب او عقل مثلا او بعنوان انه بعض الموجود مبدا او ذو مبدا
اذ الواجب تعالى او العقل مبدا لهذه المبادي التي هي مبادي لبعض الموجودات لا كلها اذ لو كانت
مبادي لكلها لزم مبدائيته لنفسه وهذا واضح لكثرته به وبلا محصل في كلامه ان اذا
فرض قولنا ان لكل موجود مبدا لم يكن منه لان ان اذكره الشيخ مبدا لنفسه ذلك
والعجب انه ظهر في كلامه في الحاشية السابقة انه جعل الموضوع المسئلة في هذا المقام الموجود
واجب او عقل مثلا من ان توهم هذا البحث الذي اورده بهذا انه يكون العدد بكثير كالاخر

لا بالعدد — صح
عدم — صح
بقيد — صح
كان — صح
ان ... عنها — صح
لكلها — صح
موضوع — صح
حينئذ — صح

الفاضل

و اما ثانيا فلان الاشتباه الذي نسبه البعض الى فاضل المحشي فليس كذلك اذ بنا الكلام على
المقدمة التي ادعاها في ذلك المقام وعلى تلك المقدمة يتم كلامه من غير لزوم اشتباه وما ذكره
ذكره ههنا خارج عن المقصود لم يتعرض له واما ثالثا فلان الايراد الذي اورده بقوله
واقول ليس للاعتراض الذي نقله عن بعض معاصري الفاضل المذكور وليس ايراد المحقق
او مراده انه لا يلزم الدور المستحيل بل انما يلزم التسلسل الا ان يتكلف ليس مراده انه اراد
عليه بل اراد توضيح ما اورده المورد وتفصيل ما اجمله فكلامه مع قطع النظر عن
كون كلام الفاضل المذكور مبنيا على المقدمة التي اوردها يقول للتنبيه القائل بان الموجود من حيث هو
لا مبدا له فمراد الفاضل المذكور بالموجود المطلق هو المعنى الذي لم يكن له مبدا ثبت وجود الواجب
بالذات كما ادعاه واما ذكره انه غير ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدا ولا من فرض عدم الواجب
عن ذلك لا وجه له لانه ما ادعى ان عدم كون الموجود المطلق ذا مبدا انما يلزم من الفرضين المذكورين
بل ادعى انه لا مبدا للموجود المطلق وبذلك يثبت وجود الواجب وهو كذلك على زعم القائل فلا ايراد
نعم طريق البحث عليه ان يقال انه ان اريد ان الموجود المطلق لو كان له مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه
فهذا اللزوم مسلم وان كان الموجود المطلق لا مبدا له لان لا يلزم من الفرض المذكور ويمكن
دفع البحث بهذا الوجه ايضا بان الموجود المطلق الذي اعتبرتم بانه لا مبدا له يصح ان يقال
انه لو كان له مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الموجود من حيث هو مع قطع النظر عن الافراد اذا كان
له مبدا لا بد ان يكون ذلك المبدا ايضا موجودا فاما ان يكون غير الموجود من حيث هو او يكون
من حيث هو حاصلا فيه اذ الموجودية من هذا المعنى ليس بمتصور وعلى التقديرين يلزم تقدم
الشيء على نفسه ولا يمكن ان يقال ان مثل هذا التقدم ليس محالا لانه مثل تقدم الحيوان على الحيوان
الثاني الذي اورده ذلك القائل وان التقدم الذي ليس بمستحيل هو ان يكون تقدم الطبيعة باعتبار
فرد وتاخرها باعتبار فرد آخر وههنا التقدم والتاخر بحسب اصل الطبيعة في نفسها ولو
ولو قيل مراده ان الطبيعة في نفسها لا تقدم ولا تاخر فيها فجوابه قد مر انه في ههنا بعينه
لما ذكره ولا بد ان يرجع الى كلام الشيخ فان قلت تحقق الموجود بهذا المعنى لعلم لم يكن

الاشتباه — صح
بقوله — صح
يقال — صح
قابل — صح
الايراد على المحقق ١٢ — صح

بديهيا وكان اثباته بعد اثبات الواجب تمم في لا ينفع التمسك به في اثبات الواجب تعم
قلت اذا لم يكن تحقق هذا المعنى بديهيا لكنه يجعله موضوعا لهذا العلم الذي يجب ان يكون موضوعه
بديهيا لئلا يتوقف على الاعتراف بان موضوع العلم ليس هذا المعنى بل مفهوم الموجود الاعتباري
وح لا يصح ما ذكر من ان موضوع هذا العلم لا مبدأ له وان ما من القول بان هذا المعنى مما هو وح
يرد ما ذكرنا هاهنا فافهم قوله بل الوجود كله لا مبدأ له اه قيل قد علمت انه فلا حاجة الى
ان تعيده وكان كلام المستدل المذكور مأخوذ من هاهنا انتهى اقول قد علمت ايضا ما فيه
فلا حاجة الى ان نعيده قوله اما المبدأ مبدأ الموجود اه قيل قد علمت انه لا حاجة الى
التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدأ المعين للوجود مبدأ للموجود المطلق والى
لم يكن مبدأ له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي
الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادي الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث
كونه مبادي مطلقا فان الموجود مطلقا لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدأ لما تحقق موجود
معه انما الممتنع عن كونه ذا مبدأ هو بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقا انتهى
ولا يخفى ان قوله فان المبدأ لبعض الموجود [illegible] تعليلا لعدم الحاجة الى هذا التقييد
والتخصيص بل يصلح علة لعدم صحة هذا التقييد والتخصيص ثم النظر الذي اورده غير
وارد لان مراد الشيخ بمبادي الموجود مبادي جميع الموجودات وح لا ايراد ولكن بان
يكون المراد بالموجود مطلقا الوجود المطلق من حيث هو مطلق اذ ح يصح ما زعم القائل ان
المبدأ ليس مبدأ لذلك ولو قيل ان [illegible] المبدأ مبدأ لذلك لا يتوقف على كونه مبدأ لبعض
الموجودات اذ لو كان مبدأ لكلها ارتفع لا يمكن ان يكون مبدأ للموجود المطلق من حيث هو
مطلق على ما ذكر القائل غير مرة فتحقق هذا من الاعتراض الذي اورده اولا بقوله قد
عرفت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص اذ يحصل فيه ليس الا ذلك كما صرح به قبيل
ذلك وليس اعتراضا عليحدة قوله كسائر العلوم الجزئية اه قيل هذا اشارة الى عنده لان البحث
قد يقع عن مبادي بعض افراد الموضوع لا عن المبادي المشتركة لجميع افراده ومثال عنده

معلول

لكلها

لان البحث قد يقع عن المبادي المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا
لكن لا من حيث حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث
فيه عن مبادي مشتركة لكل فرد لكون كل حيوان متولدا اما عن مثله او غير مثله وكل حيوان له مبدأ او
له مبادي ارادية وذلك المبدأ [illegible] من احوال الحيوان مطلقا وان لم يكن جزءا ولا مبدأ مطلقا
للحيوان من حيث هو حيوان ليلزم البحث عن مبادي الموضوع من حيث هو موضوع في العلم الكلي
يبحث عن احواله انتهى وفيه نظر لان كون كل فرد من افراد الحيوان ذا مبدأ مع كون طبيعة
الحيوان المشتركة غير ذي مبدأ الا باعتبار الافراد وتحققها فيها [illegible] ضمنها وقد عرفت بطلانه عنده
سيظهر كلام القائل ولا بد من ان يرجع الى كلام الشيخ واما غير ذلك فلا نتصوره وكذا ما الان انما
في كلام هذا القائل من انه يجوز ان يكون كل الافراد ذا مبدأ مع عدم كون الطبيعة من حيث
هي كذلك كان يحكم على ان كلامي في الموجود ولما كان لا ابين الوجود [illegible] لا نفهمه ولا نتصوره ولعل حاله
حال المعميات فلعل له توجيها لكن الان قد تعذر حكمه بهذا الاعتراض [illegible] التي
يعرف بانه [illegible] العقل او يحكم احكامها واحوالها في [illegible] ان هو الكلام ان [illegible]
[illegible] تصحيح هذا ثم لا يخفى ان هاهنا كلاما [illegible] ان البحث عن اثبات المبادي
للموضوع الذي يبحث في العلوم [illegible] الواقع مبادي للموضوع او جميع افراده
واما البحث عن الموضوع او جميع افراده ليس مبدأ او نحو ذلك فلا حجر فيه ولهذا ترى يبحث في كتاب الحيوان
ان كل حيوان متولد اما عن مثله او غير مثله والجواب الاول من الشيخ لا يبعد حمله على هذا لكن فيه ان الكلام في
احد [illegible] كانه لا اشار [illegible] التعويل [illegible] انه غير مفيد [illegible] مقاصدنا
هذا اذ لا شك انه يبحث في هذا العلم عن اثبات الاشياء التي هي مبادي في الواقع مثلا يبحث عن
اثبات الواجب تعالى واثبات العقول وليس البحث منحصرا في ان بعض الموجود مبدأ او ذو مبدأ
وهو ظ قوله اذ لها مبادي مشتركة فيها جميع ما يتحد كل واحد منها [illegible] التي في سائر العلوم
لا يسري على وجه مبادئها المشتركة [illegible] بل مبادي مشتركة فذكر انه توجد لها مبادي
مشتركة ونحن في ذلك [illegible] المبادي المشتركة [illegible] بانها التي يشترك فيها جميع ما يقصده كل

لا نفهم [illegible] الا انه لعل المراد ان الطبيعة [illegible] ليس الا لكونها ذا مبدأ وغير ذي مبدأ

از صدر المحققين ١٢

الوجود

منها

كان

كل واحد من تلك العلوم والمراد بجميع ما يقصد وكل واحد من العلوم الا جميع موضوعات
مسائل تلك العلوم حيث ان كل علم يقصد بالموضوعات مسائله ليتعرف احكامها اذ المراد
نفس المسائل لانها المقاصد في العلوم واشتراك جميع المسائل فيها باعتبار انها مبادي لموضوعات
المسائل فكان جميع تلك المسائل مشتركة فيها المدخلية لها في الجميع **قوله** فانما هو من عداد حيث
ما هو مبدأ لما بعده من الامور التي فيه بكلمة في بعض النسخ الذي رأيناه والاولى ان يكون بما بعده
من الامور التي فيها بان يكون ضمير بعده راجعا الى ما في قوله ما هو مبدأ وضمير فيها الى العلوم
وعلى ما هو الواقع يمكن ان يجعل ضمير فيه راجعا الى الكل واحد من العلوم وعلى الاول ان يكون الضمير
المستتر في قوله يبرهن ايضا راجعا الى الكل واحدا او انه راجع الى سائر العلوم واما ضمير بعده
فالامر فيه اشكل اذ لا مرجع له ظاهرا الا كلمة ما او المبدأ وعلى التقديرين كان الظاهر التذكير
الا ان يتأتى تأنيثه باعتبار لفظ ما لانها مؤنثة ولا يخفى بعده والظاهر انه من السهو في الكتابة كم من مثله
في التصنيفات **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينتهي ضرورة اجزاء في قبيل العلوم اجزاء وجزئيات
وفروع فاجزاء كل علم هي العلوم والمسائل التي يشتمل ذلك العلم عليها وجزئياتها هي العلوم التي موضوعاتها
افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم انتهى
ولا يخفى ان ما ذكره كانه اصطلاح غير مشهور اذ لم نجد الفرق بين الجزئيات والفروع وايضا
كلام [illegible] من فروع الطبيعي من ان اعتبار [illegible] الا [illegible] وقد نقلنا ايضا سابقا
عن صاحب القيل انه عده من فروعه من موضوع الطب ليس من عوارض موضوع الطبيعي بل من
افراده وجعله من العوارض باعتبار الصحة والمرض فيه وجه مرضي **قوله** من جهة
وجوده متعلق بقوله معلول او يمكن تعلقه بالاسباب ايضا والتقدير الموافقة لما ذكر بعد
ذلك بقوله الذي ينبغي عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول **قوله** لا بما هو موجود
متحرك فقط او متكلم فقط وفي بعض النسخ لا بما هو موجود والاول الحق واولى قيل لو خص
السبب الاول بكونه سببا اول للكل متحركا او متكلما لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا
او تعليميا فجزء بحث كونه من اجزاء العلم الالهي انتهى ذكره نظرا الى ان [illegible] لان البحث عن الواجب

ووجوده

المستتر لم

ووجوده يسمى موضوعا فذاته سبب اول للكل موجود حتى لو اخذ فيه انه سبب الكل من حيث انه متحرك او متكلم
لكان طبيعيا او تعليميا من بعد اثبات وجوده وثبت وحدته يلزم منه ذلك كونه سببا للكل
[crossed out: illegible] موجود معلول بما هو موجود
معلول واما ثانيا فلانه اذا اخذ فيه سببا للكل متحرك او متكلم كيف يكون بحثا طبيعيا او
تعليميا على ما هو رأي الشيخ كما صرح به قبيل بان تعين ما يكون مبدأ للجميع ما ينبغي ان يكون علم الا كونه البحث
عنه في ذلك العلم فاللائق ان [illegible] ليس الا بيان الواقع والتنبيه على ان الاسباب [illegible] فانه في
هذا العلم هي الاسباب لكل موجود معلول وكذا السبب الاول فانه المسبب للاسباب ايضا سبب لكل
موجود معلول ولا يختص بالمتحركات والمتكلمات فافهم **قوله** ومنها ما يبحث عن العوارض
للموجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية وكونها
القسم الاول لبحث عن اقسام الموجود وهذا من عوارضه على ما اصطلح عليه سابقا **قوله** ومنها ما يبحث
عن مبادي العلوم الجزئية التصورية والتصديقية وفي جعلها البحث عن موضوعاتها ايضا فيه ان البحث
بعضه عن اقسام الموجود وبعضه عن عوارضه ولا ميزة لجعله قسما للبحث عن عوارضه اذا الموضوع
ليس [illegible] **قوله** لان مبادي كل علم اخص وكان في بعض النسخ والان على ان نقل
صاحب القيل وتوجيه الاول [illegible] واما الثاني فالظاهر انه دليل متقدم على المدلول وهو قوله فموضوع
قوله هي مسائل في العلم الاعلى اي اذا كانت مستقرة **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود
والامور التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى التخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي
هذا التقسيم [illegible] سابقا قبيل [illegible] بيان ان البحث عن مبادي العلوم الجزئية
بان وجه يكون وعلى اي كيفية يقع في هذا العلم فان [illegible] العلوم الجزئية امور
والتي يبحث عنها في هذا العلم احوال الموجود المطلق الذي هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادي
تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فيبين ذلك ويكشف عن وجه الاشكال بان احوال موضوع
العلم الالهي الاعلى قد يكون امورا هي كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية
للمقسم وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجسم الى [illegible] وقسمة الموجود الى [illegible]

عوارضه لم

النوع لم

[illegible] قسمة الجنس الى الانواع [illegible] المطلق [illegible] الموجود [illegible]
[illegible]
اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية [illegible] غريب [illegible]
المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته
فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وسائر الانواع قسمة اولية والاقسام اعراض ذاتية
له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام
اعراض ذاتية له وان كان المقسم الخارج في بعضها اعم وفي بعضها مساويا وفي بعضها اخص
من القسمة الاولى وكانت القسمة في الثلثة الاخيرة ايضا [illegible] كالاولى وبالجملة [illegible]
العارض [illegible] من الاحوال الذاتية للعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث
عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله الذاتية اقسامه الاولية كالمقولات واقسام اقسامه
الذاتية كانواع المقولات وانواع انواعها حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم
من العلوم سواء كان ذلك التخصيص او التخصيصات والتقسيمات التي لا يكون بعده تخصيص
ام لا اما الاول فكالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود
بما هو موجود [illegible] موضوع الطبيعي [illegible] ان يقع للموجود تقسيم يقع تحته قسم اخص [illegible]
منه الا بلحوق عارض غريب [illegible] المخصوص [illegible] الطبيعيات او [illegible]
يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا يبحث عنه [illegible] العلم الاعلى [illegible] كالكم المطلق
فانه قسم من اقسام الموجود من جهة تقسيمه الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضي [illegible]
بعده تقسيم اخر للموجود ويكون الاقسام الاولية [illegible] اخص [illegible] الكم المطلق
من غير حاجة الى انضمام عارض غريب [illegible] الموجود المطلق الى كم متصل وغيره بل المقدار
وغيره بل الجسم التعليمي وغيره [illegible] الجسم التعليمي مع كونه اخص من الكم المطلق [illegible]
كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان جعله [illegible] لا يتوقف
على جعله متقدرا او كما جعله متقدرا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف

انتهى — غريب — قسمة

على جعله كما مطلقا بل الكل فيما تحقق مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد فاذن لا يجب فيما اذا
حصل تقسيم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا
العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم
قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية صاحب علم جزئي فيسلمه اليه صاحب هذا العلم وهو
يأخذه ويتسلم منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود موضوعه
[illegible] من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود
الكم المتصل ومهيته صار من هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا انتهى وبهذا [illegible] احدها
ما ذكره في تعريف القسمة الاولية من ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق
امر خارج عن ذاته يخرج جميع تقسيمات الاجناس الى الانواع اذ في جميعها يحتاج الى لحوق الفصل
بالجنس وهو امر خارج عن ذات الجنس والعلة [illegible] او بالخارج ما لا يكون متحدا معه في الوجود بالذات
او اراد به انه لا يحتاج في الانقسام الى قيام امر خارج بالمقسم كاحتياج انقسام الحيوان الى الابيض
مثلا الى قيام البياض الذي هو امر خارج عنه بخلاف انقسامه الى الانسان فانه لا يحتاج الى ذلك
او يراد انه لا يحتاج في الانقسام [illegible] امر خارج سوى ما ينقسم لكن هذا لا يصح اخراج قسمة
الحيوان الى الابيض وغيره [illegible] من القسمة الاولية لانها ايضا لا يحتاج الى لحوق امر سوى الابيض
بالحيوان وايضا يخرج قسمة الجنس الى النوع من القسمة الاولية الا ان يقال انه لا يحتاج الجسم مثلا
في صيرورته [illegible] الى ان يصير حيوانا او متكلما [illegible] ثانيها ان محل القسمة الاولية [illegible]
الذي ذكر بان الوجهين الاولين وان كان يصح [illegible] كون قسمة الجنس الى الانواع وانواع
الانواع قسمة اولية وقسمته الى الاصناف ونحوها غير اولية لكن يشكل في القول بان انواع
الانواع اعراض ذاتية على ما هو المشهور من معنى العرض الذاتي في مقامنا هذا وهو ما
لا يكون لحوقه لامر اعم او اخص وهو المعتبر في المرام لا كون القسمة اليها قسمة اولية اذ ما هو
المقرر لزوم كون البحث في العلوم عن الاعراض الذاتية لموضوعها لا عن الاقسام الاولية
ثالثها كون الجسم انسانا مثلا يتوقف على كونه حيوانا على راي الشيخ كما صرح به وما ذكره القائل

اذا — لصاحب — امر — او اراد — محل

والطائفة الاخرى التي ليست تلك الثلاثة اخذوها جميعاً وادرجوها في علم واحد وجعلوا معنى جزائها في ذلك العلم
وجعلوا موضوعه مطلق الموجود اذ الاشياء سواء الثلاث على ما ظهر من كلام الشيخ في الالهي يمكن ان تبعض من تلك
الطائفة الاخرى والطائفة الاولى ايضاً فرق في كونها عرضاً ذاتياً بالنسبة الى الموجود بل انها جميعاً عرض
ذاتي له اوليس جميعاً عرضاً ذاتياً له لكن لما لم يكن لهذا البعض مباحث كثيرة رأوا الاولى
ان لا يجعل علماً على حدة فلذا اصطلحوا على ما هنا هو على ان يجعلوا الموضوع الذاتي الذي اشتهر فيهم
انه يبحث عنه في العلوم بعض ما لا يحتاج عروضه للموجود الى ان يتخصص تخصصاً طبيعياً او تعليمياً
او خلقياً او منطقياً حتى يشتمل جميع مباحث الطائفة الثانية ولا يخرج منها شيء وان لم يكن بالمعنى
المشهور من انه لا يكون عروضه بسبب امر اخص او اعم ثم لا يخفى انه على هذا او ان صار موضوعات
العلوم المذكورة من العوارض الذاتية للموجود والبحث عنها بعنوان ان بعض الموجود جسم قابل للحركة و
السكون او انه كم متعلق او غير ذلك ثم يكون من مسائل العلم الالهي لكن الاقسام التي تحت هذه الموضوعات
ليست كذلك اذ لا يصدق على المقدار مثلاً انه لا يحتاج الموجود في عروضه له الى ان يتخصص تخصصاً طبيعياً او تعليمياً
او نحوه بل يحتاج في عروضه له الى ان يصير كماً متصلاً مطلقاً وهو تخصص تعليمي فالاولى ان يجعلوا
لا دخال امثال هذه المباحث ايضاً في العلم الالهي اذ لا يختص جعلها علماً على حدة ولا يمكن ادخالها في العلوم
الجزئية فقالوا ان الاشياء اذا لم يكن عرضاً ذاتياً بهذا المعنى ايضاً للموجود يجوز ان يبحث عنه في هذا العلم
لكن بشرط ان يكون البحث عن امر لا يتعلق بالمادة ونحوها مما يتعلق بموضوعات العلوم الجزئية فيدخل
اندرجت تلك المباحث ايضاً في هذا العلم بيانه ان تقول ان الموجود مقدار مثلاً الذي هو مسئلة من العلم
وان كان المحمول فيه المقدار بحسب الظاهر رعاية لجعل موضوع العلم موضوع المسئلة لا محمولها العلوم
على ما ظهر فيما سبق لكن لا شك ان المقصود الاصلي منه ان المقدار موجود فيرجع الحقيقة البحث على الوجود الذي
لا يتعلق بالمقدار والمادة وغيرهما من موضوعات العلوم الاخرى الجزئية فصح ان البحث ليس عن الكيفيات المتعلقة
بالمادة والمقدار فاندرج في هذا العلم بناء على ما ذكره الاوائل وتمحلوا انهم اذا بحثوا عن المقدار باعتبار
الحالة التي يكون له من حيث هو مقدار فلا يجوز ان يكون داخلاً في هذا العلم بل يكون من اجزاء
العلم التعليمي لئن لم يخرج المقدار عنه ولم يجعلوه علماً على حدة بناء على عدم تكثر الابحاث المتعلقة

[لذلك م — صح — بين ظ]
[له م]
[بين م — لا يصدق]

من ان جعل الموجود جسماً لا يتوقف على جعله مقداراً او كماً وجعله مقداراً لا يتوقف على جعله
كماً متصلاً او لا وان فرض صحته ليس على وفق الزام الشيخ والكلام في كلامه ثم انها ان القسمة الاولية
ان يعني كل من العلوم المذكورة يخرج عنها قسمة الموجود الى الجسم القابل للحركة والسكون الذي
هو موضوع الطبيعي فلا يكون عرضاً ذاتياً له ويجب ان لا يصح من موضوع الطبيعي في هذا العلم
ولا يخفى شناعته ورائحة ان تعميم امكان قسمة الموجود بعد الى الجسم القابل للحركة والسكون الى
قسم يكون اخص منه بدون لحوق عارض غريب من تغير او تكلم او نحوه على ما هو مراده
غير مسلم اذ يجوز ان ينقسم الجسم القابل للحركة والسكون الى ما هو اخص منه بدون لحوق امر غريب
كانقسامه الى الحيوان وغيره الا ان يكون المراد الاقسام التي يكون لها بعيدة القابلية مدخل
فيه فتأمل انه لا مدخل له في تقسيم الموجود الى الحيوان وغيره وخاصيتها انه لا تم ان تقسيم الموجود الى الجسم
اخص من الجسم القابل للحركة والسكون الذي يحصل بسبب لحوق امر غريب من تغير او تكلم يوجب ان
لا يكون البحث عن هذا القسم في العلم الاعلى بل الظاهر من كلام الشيخ على ما سيجيء انه لا فرق بينه
وبين المقدار والجسم التعليمي الاخص من الكم المطلق في انه يجوز البحث عنها جميعاً في الالهي
لكن بشرط ان يكون البحث عن نحو وجودها الذي يستقر على المادة والحاصل انه اذا لم يكن البحث
على هذا الوجه بل يكون عن احوالها الا الامور الذاتية لها لم يجز ان يكون البحث عنها جميعاً في هذا
العلم بل في الطبيعي والتعليمي واذا كان على هذا الوجه جاز البحث عن جميعها في هذا العلم
كالتفرقة بينهما لا تنوافق الى الطبيعي ورشادها انه لم يظهر من كلامه ان القسمة بحسب ان تبلغ
الى شمول شيء قسم حتى يصلح ان يجعل ذلك القسم موضوعاً للعلم الآخر وان قسم لا يصلح له ولم
يبينه انه مال الشيخ الى ان الكم المطلق يجب ان يجعل موضوعاً لعلم آخر ولا يبحث عن احواله في العلم
الاعلى والقسم الذي تحته اخص منه يمكن ان يبحث عنه في هذا العلم ولا يجب ان يكون البحث
عنه خارجاً عنه مع ان بذلك الامرين ما يهم في المقام ولا يظهر المقصود بدون تحقيقهما
والحق كما ذكرنا سابقاً انهم جعلوا الطائفة من اقسام الموجود موضوعات لعلوم متعددة من
الطبيعي والخلقي والتعليمي والمنطقي اما مقيداً بقيد اولاً بناء على تشعب الابحاث عنها وكثرتها

[صحته م]
[رأى م]
[هذين م]

العلم

بل ادى يكون علا تحته لان اخرجوه منه كما اخرجوا الكم من الالهى وهذا كله بناء على ما ذكرنا من ان من المباحث
ليست من المباحث العقلية التى يكون بناؤها على المقدمات البرهانية بل من الامور الاستحسانية فلا حرج فيما
فعلوه وصنعوه ولا منع فيما يجتمع لانه ليس مما يحسن في نظر العقل بل هو امر اتفاقى علاوة على الكلام الكثير والنزاع
الشديد في الكلام في هذا الباب حتى صار مظنة الاطناب والاسهاب جعله بادية على الطلاب انتهى
فذهبوا عن الصواب اذ كلما تهم في هذا المقام لا يخلو عن قسط مما لا يخلو من الشك والارتياب ومع هذا كله
قد تبين بعد جهابذة او زادوا ما ذكروه التحقيقات والله تعالى **قوله** وكذلك في غيرها اى يبحث عن
الموجود حتى يبلغ الى التخصيص بحيث يصير موضوع الخلقى والمنطقى فيسلم اليهما **قوله** فما قبل ذلك التخصيص
كالمبدأ له فيبحث عنه ويقرر حاله وكان هنا بعض النسخ وكالمبدأ له فعلى النسخة الاولى يكون
ما قبله مبتدأ او كالمبدأ له الخبر للمبتدأ وعلى هذا الظاهر ان يبحث اما راجع الى الطبيعى والرياضى
واما الى هذا العلم فعلى الثانى يكون المعنى ان ما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ للطبيعى والرياضى يبحث
هذا العلم عنه ويقرر حاله لا الطبيعى والرياضى لانه لم يحصل بعد الحد موضوعهما وعلى الاول يكون
هذا المبتدأ والخبر جملة معترضة والمعنى انه اذا حدث موضوع الطبيعى والرياضى فيسلم الى الطبيعى
الرياضى فيبحث الطبيعى والرياضى عنه ويقرر حاله وقد اعترض لبيان ان ما قبل التخصيص كالمبدأ له
وان كان بعد التخصيص موضوعا واما كالمبدأ للمبدأ وعلى فيبحث عنه خبر المبتدأ والضمير المستتر
فيه راجع الى هذا العلم ولا يحتمل رجوعه الى الطبيعى والرياضى وعلى النسخة الثانية العطف التفسير
وقوله يبحث خبر المبتدأ والضمير المستتر راجع الى هذا العلم **قوله** فيكون اذن من مسائل هذا العلم اى
قيل المباحث المذكورة في هذا العلم ايضا فما كثيرة لكنها مندرجة في ثلثة مجامع احدها البحث عن
اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ
الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبائع واثبات
الاجرام الفلكية ونفوسها التى هى علل لما تحتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادى الوجود و
ثانيها هو البحث عن عوارض الموجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص و
القدرة والعجز والتقدم والتأخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد نبهت فيما الاشارة الى انها

بان

بان وجه يكون من العوارض الموجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية وموصوفية بل شيء واحد كما
لن يكون غاية العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذى يقع بين الماهية والوجود
فهي كالوجود زائدة على الماهيات خارجة محمولة عليها كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام
الوجود التى هى مبادى العلوم الجزئية اعنى التى تكون موضوعات لها وغير ذلك والبحث عن وجوده
البحث عنها من حيث كونها من المبادى من حيث وجودها وذاتها وتقررها في نفسها لكن بالعرض ما اشتهر
من المبادى للعلوم الجزئية تقرر بهذا السؤال وهو ان مباحث الماهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل
موجودة ام لا وان الوجود كيف هى من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة
فيها فلم يذكر الشيخ بهذا ويمكن الجواب عنه بان الغرض بهذا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع
مسائل هذا العلم اذ ما ان الاصل في الاشياء هو وجودها فاما الماهيات فالبحث عن الماهية وانواعها
ليس بالذات بل على وجه التطفل انتهى ولكن ان اراد جعل مباحث العلة والمعلول من العوارض
لا من بحث الاسباب ثم السؤال الذى اورده لا اتجاه له لان الماهية والجنسية والفصلية والكلية
ايضا من عوارض الموجود كالوحدة والكثرة ونظائرهما والجواب الاخير الذى ذكره انما هو على التنزل
قوله واول الامور في العموم الكلام مراده ان الوجود والوحدة اول المعانى العامة المشهورة
الاشياء اذ ليس شئ اقدم تصورا منهما قيل يمكن ان يكون في وجه التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع
على سائر العلوم الفلسفية لان مبادى تلك العلوم انما تثبت في هذا العلم بهذا الوجه اولى لانه يثبت
تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم به فتلك الوجه الاول انتهى **قوله** ما يبحث فيه عن حيث
تقدم الكلام فيه مفصلا **قوله** من الامور المبحوث عنها فيه اه تفصيل وتوضيح للمقام **قوله** وكم من
العلوم الرياضية فكان يوضع فيها اه اعلم ان الامر في العلوم الرياضية اسهل مما هيهنا اذ الكم
الذى يرد في العلم الرياضى هو من موضوع الرياضى قد تقرر انه الكم المتصل والمنفصل وبالجملة الكم الذى
لا يكون متحددا في النفس بالمادة وان كان في الخارج محتاجا اليها مع ان موضوع علم الهيئة الذى
هو احد اجزائه السماء والكواكب وهما متحدان في النفس ايضا بالمادة ويندفع ذلك الاشكال بان
الهيئة وان كان يبحث عن السماء والكواكب لكن ليس المنظور حيثيتها بل مقدارها والاحكام و

الاحوال التي ثبتت لها انما هي من جهة المقدار حتى انه لو فرض انه يكون اجسام اخر [illegible] لكان لك الكلام
والاحوال بحالها فمن التقيد [illegible] البحث ايضا عن المقدار الذي لا تجدد فيها ما لا [illegible] فلا اشكال واما
[illegible] في هذا البيت [illegible] تكلف ولا يختل شي من مقرراتهم في هذا الباب [illegible] كون المسائل جميع العلوم
من عوارض موضوعه الذاتية وكون العرض الذاتي ما لا يحتاج لحوقه الى امر اعم او اخص او غير ذلك
وهذا الخلاف ما لحق فيه اذ فيه تصعيب الاشكال والتعسر في حلها مع التزام رعاية ضوابطهم وقواعدهم
المحررة بيانه ان في هذا العلم الذي قرروا ان موضوعه الموجود من حيث هو يبحث عن اشياء مثل الواجب
والعقول والنفوس الفلكية والمادة والصورة والكلي والجزئي والقوة والفعل والحركة والسكون والكم
والمقدار ونحو ذلك ويبحث عن هذه الاشياء على وجهين احدهما [illegible] وجودها والاخر عن احوالها
غير الوجود كما اذا كان كيفية الوجود او غيرها وفي كثير من هذه الابحاث يلزم اشكال [illegible] التقصي عنه
مع الالتزام المذكور مثلا نقول البحث عن العقل من حيث وجوده في هذا العلم كيف هو فان
كون المسئلة ان العقل موجود او ان بعض الموجود عقل فعلى الاول لم يلزم الايرادات الثلثة
التي نقلنا سابقا عن بعضهم لكن فان التزام احد ان البحث بهذا الوجه فلا بد اما ان يقول انه
لا نسلم ان الموضوع في العلم لا يكون محمولا في المسئلة ولا فساد في ان يكون المسئلة شيئا ما داخلا في
موضوع العلم وما قالوا ان البحث في العلم لا بد ان يكون عن حال موضوع العلم ليس على اطلاقه
بل لا بد ان يكون اما عن حال موضوع العلم او عن حال انواعه وانواع انواعه او عوارضه او نوع
على الفصل في محله ولا يلزم ان يكون النوعية او العرضية معلومة قبل البحث حتى يبحث عن حال
النوع او العرض الذاتي بل يكفي كون النوعية والعرضية ثابتة في الواقع ومعلومة بعد البحث [illegible]
هذه المسئلة ان العقل نوع للموجود في الواقع [illegible] نوعيته لنا ولا حرج فيه وان يلزم
من كون الموجود محمولا على العقل مع انه ليس من عوارضه الذاتية فاما ان يقال [illegible] تخصيص المحمول
بالموضوع حتى يصير عرضا ذاتيا كما قال بعضهم او يقال لا يلزم ان يكون محمولات المسائل اعراضا
ذاتية لموضوعاتها بل القدر اللازم ان لا يتجاوز في عموم محمولاتها عن موضوع العلم [illegible]
فلا شك ان كلا منهما اباه ظواهر كلماتهم وقواعدهم المشهورة المقررة وعلى الثاني يرد ان

العقل

العقل ليس من العوارض الذاتية للموجود لانه اخص منه والبحث لا بد ان يكون عن العوارض
الذاتية فمن قبيل في الجواب ان العرض الذاتي لا يلزم ان لا يكون اخص بل يجب ان لا يكون لحوقه لامر
اخص يرد عليه ان هاهنا كذلك اذ الموجود ما لم يصر جوهرا لم يصر عقلا على ما [illegible] الشيخ فلا بد ان يقال ان
العرض الذاتي المراد هاهنا ليس العرض الذاتي المشهور بل المراد به ما لا يحتاج لحوقه الى ان يتخصص
الموجود تخصصا ما ان موضوع احد من العلوم التي تحت هذا العلم ولا يخفى ما فيه من التكلف ايضا
واما البحث عن الاحوال الاخر للعقل فامره من جهة تصور المسئلة سهل اذ نقول المسئلة ان العقل
كذا ولا حرج فيه لما تقرر ان موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم لكن يلزم الاشكال من حيث
انه اذا جوزتم ان يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم فجميع مسائل العلوم الاخر يصير مسئلة لهذا
العلم اذ لا فرق بين ان نقول العقل كذا او ان الجسم كذا فلا يخفى ان نظير هذا الاشكال يرد على التقدير
الاول ايضا والجواب الذي نذكره الان يجري فيه ايضا بادنى تصرف ثم لو قيل في الجواب ان ما جوزه
ان يكون نوع الموضوع موضوع المسئلة انما هو اذا لم يتقيد بقيد عرضي والجسم الذي موضوع الطبيعي
يتقيد بقيد عرضي وهو قابلية الحركة والسكون فلذا كان مباحثه خارجة عن مباحث هذا
العلم ومباحث العقل داخلة نقول فلما اختلفت في اخراج المباحث الطبيعية لكن ما نقول
في المباحث الرياضية لان الكم الذي هو موضوع الرياضي لم يتقيد بقيد عرضي فلا فرق بينه وبين العقل
فالاظهر في الجواب ان يتمسك [illegible] بان نقول ان طائفة من بعض انواع الوجود واقسام
لما راوا ان لها مباحث جمة ومطالب متشعبة اما مقيدا او مطلقا فجعلوا مباحث كل منها
علما على حدة فالانواع التي للموجود ما لم يحصل تخصصها احد من هذه الطائفة كان البحث عن
احوالها داخلا في هذا العلم وما حصل تخصصه اليه اذ كان تحته كان البحث عن احواله خارجا عنه هذا
هو الكلام في العقل واخواته واما الكلام في الكلي والجزئي ونحوهما من الاشياء التي يتوهم انها عوارض
الموجود فالبحث عنها ايضا يمكن ان يكون على وجهين كما ذكرنا والكلام فيهما على قياس ما مر
العقل بعينه لكن الفرق ان هناك كنا نقول انه من انواع الموجود وهاهنا نقول انها من العوارض
الذاتية له وقد تقرر ان موضوع المسئلة قد يكون العرض الذاتي لموضوع العلم وفي [illegible]

بذه الاشياء اعراضا ذاتية تحتاج الى نقل العرض الى انه المراد بهنا ما لا يحتاج الوجود في
لحوقه لها الى تحقق تخصصا طبيعيا او تعليميا او غير ذلك من العلوم الجزئية وقد تعرض الكلام
في نحو الحركة والسكون ونحو المقدار اما المقدار فالبحث لكان عن وجوده فلا من شمل ما ذكر
لكن الاشكال الذي كان يرد هناك على ما اشرنا اليه وكان يدفع بما قلنا لا يندفع بهنا بل لك
اذ وصل تخصص الوجود عند المقدار بل اقول الذي تجاوز عن موضوع العلم الرياضي فيحتاج في تكلف
بان يقال كما قال الشيخ انه يعتبر في هذا العلم ان تكون الاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم
غير متعلقة بالمادة والمقدار وغير هما من موضوعات العلوم الجزئية والوجود كذلك ولا يحتاج
في ان تكون موضوع المسئلة ما يتعلق بتلك الامور ولا يخفى انه على تقدير ان يجعل المسئلة في
الموجود مقدارا لا بد من تكلف بما ذكرنا سابقا من الطول كان صورة المسئلة كذا الكمي
في الحقيقة الامر بالعكس فصح ان الكلي الذي تثبت ليس ما يتعلق بالمادة وغيرها من الامور
المذكورة وان كان من احوال الاخر نظرا اليه بالعكس وكذا حال الحركة والسكون فصار
حاصل الكلام ان في هذا العلم يجوز ان يبحث عن حال جميع الافراد موضوعه الذي هو الوجود وعن
حال جميع عوارضه الذاتية لكن على التفصيل وهو ان هذه الافراد والعوارض ان لم يبلغ تخصصها
للاعتداد وصل الى موضوع الطبيعي والتعليمي وغير هما من العلوم الجزئية وما يتعلق به فيجوز البحث
عن وجودها وسائر احوالها اذ يجوز البحث عن حال افراد موضوع العلم بان وجه كان وان
اذ بلغ بلا ذلك في وان كان البحث عنها في هذا العلم جايزا او موافقا لما قرره في امر موضوع
العلم وكان يمكن ان يجعل جميع مسائل العلوم الحكمية من اجزاء هذا العلم لكن لما ذكرنا من انهم
رووا ان الطايفة منها احوالا متسعة اخرجوا لها من هذا العلم تسهيلا للضبط وتنشيطا
للنفس لما في التفنن من النشاط ورفع الملال ومع ذلك لم يخرجوا جميع احوالها منه بل
الاحوال التي كانت متعلقة بجهة خاصة واما الاحوال التي لم تتعلق بها بل كانت اعم
منها فبقيت في هذا العلم هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام وهو الموفق لكل مرام
قوله فقد ظهر لك ان الغرض في هذا العلم ان شئ هو وهو البحث عن احوال الموجود بما هو

حاصل

الحوجوا احوالها

التفنن

الموفق

والسوفسطائية

موضوعه قوله وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقية من وجه اي كما ان الشيخ في الفصل
الاول من الفن السابع من المنطق من المغالطات ان الغالب من السوفسطائية من شانه ان يقال فيه حكيم
ويرى انه بالحكمة ويحمل فيه ما يتبرهن او لا يكون كذلك بل انما يرى الحقيقة ان يجيء بعد ذلك اما ما يجيء
فهو الذي يرى انه بالحكمة حيلة وانه انما يرى في مجادلته تقييسا من المشهورات المحمودة ولا يكون
كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية مبينة يخالف بها نفسه وغيره فيعلم انه حال فعله وصدقه
فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال
قال سديدا وفهم اذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب واذا سمع من غيره قولا كاذبا والحكمة الطاهرة
والاول بحسب ما يعقل والثاني بحسب ما يسمع انتهى والذي يفهم منه ان السوفسطائي المستعمل
في هذا المقام ليس ما هو المشهور من انه من ينكر الضروريات بل من يرى انه بالحكمة ويدعي انه عند من
ولا يكون كذلك وعدم كونه كذلك يمكن ان يكون بان لا يكون المقدمات التي يركب عليها حقة بل كاذبة
لكن الظاهر انه اذا كانت مقدماته كاذبة ولم يعلم بكذبها بل يعتقد بصحتها كان عنده من يريد
الحكم والعلم بحقائق الاشياء لا الذي يرى انما انه كذلك فلا يكون سوفسطائيا بهذا المعنى الذي اراده
الشيخ كما يتوهم من ظاهر العبارة او يكون حقه لكن ليست ما اعتقده في ذلك الرجل بالبرهان بل انما
يقول بها عند الناس ليعتقد وافيه الحكمة والكمال ولم يكن عنده ثابتة محققة وفي بهنا ظاهر
لا يلزم ان يكون السوفسطائي بهذا المعنى مغالطا ايضا بالمعنى المشهور وهو الذي يركب المقدمات
الباطلة بل يجوز ان يكون مقدماته حقة كما ذكرنا في تفسير الشيخ المغالطي اي المسمى الذكور في
كلامه لما اخذ المغالطة فيه بالمعنى المشهور وقس على ما ذكرنا حال المشاغبي ايضا ثم ان الظاهر
الجدل الذي ذكره الشيخ بهنا ليس المشاغبي الذي ذكره في المنطق بل مراده الجدل الواقع
لا الذي يرى انه جدل واعلم قوله اما شاركتهما فلان ما يبحث في هذا العلم لا يختص
بصاحب علم جزئي الظاهر من هذا الكلام ان غرضه بيان مشاركة الفلسفة والجدل والسوفسطيقا
والظاهر من كلامه الاول وهو قوله وهذا العلم يشارك الجدل ان الغرض مشاركته العلوم
ومخالفتها والاول هو الاولى اذ ظاهر ان السفسطة ليست علما عليه حتى يبين مشاركته وما يبينه

كاذبا

سوفسطائيا

الباطلة

ويبين

لهذا العلم بل العالم ليس الا بهذه العلوم المتعارفة ومن نظر فيها وتكلم بها من طرق العلم واليقين
واراد منها التحصيل الكمال متوهما صاحب هذه العلوم ومن لم يتمكن منها كمن يعوض غلط وكذا الجدل ليس
علما عليحدة بل الجدل هو المقدمات المشهورة في اى علم كان يستعمل فيه كالقطع بانه
الثانية بين الفلسفي والجدلي والسوفسطيقي لا بين الفلسفة والجدل والسفسطة كما هو مفاد العبارة
الثانية فليحمل العبارة الاولى ايضا عليها حتى يتوافق اجزاء الكلام هذا وقد قال بعض الافاضل
قيل ان الجدلي والسفسطي يتكلم في مسائل هذا العلم وحاصل المخالفة انهما يتكلمان في العلوم
الجزئية وصاحب هذا العلم لا يتكلم فيها اقول حاصله لا يرجع الى حاصل ولا يعود الى طائل
اذ الغرض الفرق بين العلوم لا بين اربابها ومن يتكلم فيها والذى الهمنى انه يكون غرض الشيخ
من وجه المشاركة ان مسائل الجدل قد يكون بعينها مسائل هذا العلم ولا يختلفان في الموضوع
وجهة البحث ومن جهة المخالفة ان شيئا من مسائل هذا العلم لا يكون بعينها مسائل العلوم
الجزئية بخلاف الجدل وقوله الفيلسوف الاول من حيث انه فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل
العلوم الجزئية اشارة الى هذا وكيفية الاشارة لا تخفى سيما اذا لوحظ قوله يبحث عنه في
هذا العلم ولا يحتمل ان يحمل عبارة صاحب القيل على ما ذكرنا اليهم بتقييد الموضوع اذ ليس في
عبارته دلالة بوجه على وجه التكلم وذكر مطلق متكلم يتكلم في علمية لا يوجب مشاركة في تعيين
في المسائل والا يلزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئية اذ الجدلي يتكلم فيها وقوله ما يبحث عنه
في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي قرينة جلية على انه لم يرد ما ذكرناه والمخالفة ما حقق
صاحب القيل كان اطلاقه مضر مفوت للغرض ومع هذا ايرد في خلاف المراد ولا يخفى عليك
جريان مثل هذه المشاركة والمخالفة في سائر الصنايع والعلم الحسن بالكلام قد يشارك هذا العلم
بوجه ويخالفه بوجه انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الظاهر ان المراد بيان المشاركة
والمخالفة بين الفلسفي وبين الجدلي والسوفسطيقي لا بين العلوم اذ ليس للاخيرين علم براسه
كما هو الظاهر فاوسط العبارتين من الشيخ الدالة على الثانية اولى بالتأويل من الثانية اذ انه
على الاول واما ثانيا فلانا سلمنا ان المراد بيان المشاركة والمخالفة بين العلوم لكن لا نخفى

لن كلام

لن كلام القائل لا يا بى اصلا عن تطبيقه على ما ذكره بعض الحكماء وما قاله من انه لا يحتمل
بوجه فواحد الاحاجة الى التعرض لجوابه **قوله** واما مخالفته للجدل فخاصة بالقوة قيل الاولى
ان يبين الحكمة والجدل مخالفة بوجه اخر وهى المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هى تحصيل النفوس
بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ
النظام انتهى ولا يخفى عليك ان يكون قد وقفت في العلوم الذى قبل هذا ما يدل على اشتمال الكلام ذكر
بعض المعاصرين بخطه في حاشيته من نسخ الكتاب انه ما سبق في علوم اوردها قبل هذا ما حصر
اشاره اليه ثم سنقول بعد هذا الحيز ما تشوقه الكل ولعله لكونه في ذكر التشبه عليه فظن انه
سبق ويحتمل ان يكون كتابة هذا الفصل بعد سائر الفصول بحسب ذكره في العلوم السابقة
لكن هذه مناقشة سهلة لا يؤاخذ بمثلها والعجب من علامة هذا الاوان العدل كيف اتكل
على شهادة النيف من غير حصر ومن تفحص وتفتيش وجد ما اشار اليه غير موضع على انه الانصف في عبارة
على ان هذا مذكور في كتابه هذا ما قبل هذا **قوله** فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة
طاهر ان تحصيل كمال النفس منفعة العلوم والخير الذى يكون تلك المنفعة موصلة اليه السعادة
الاخروية والظاهر من كلامهم في مواضع اخر ان ليس في الاخرة كمال يحصل من العلوم بل العلوم
نفسها في الاخرة هو الكمال الذى يلتذ به وانما لا يلتذ في الدنيا للاستغراق في تدبير البدن و
الاشتغال بالمحسوسات فكان المراد ان تحصيل العلوم في هذه النشأة يمكن سببا لتيقنها في
الاخرة ويكون سعادة فيها فصح اطلاق المنفعة عليه بهذا الاعتبار **قوله** هى اكادة كما يعطى
بمبادى العلوم الجزئية المراد بها المبادى التصديقية **قوله** والتحقيق لماهية الامور المشتركة فيها
وان لم يكن مبادى كان المراد تحديد الامور المشتركة وتعريفها كما في المبادى التصورية والامر
المشترك الذى ليس مبدأ كانه من قبيل الامور التى يستعمل العلوم للافادة والاستفادة مثلا
والمكلم يكون من المبادى التصورية وشمولها كثيرة **قوله** فلان كثيرا من الامور المسلمة منه ... هذا
الوجه مما لا يطرد فيتم لا انعكاسه لان مبادى الطبيعى والرياضى ايضا تؤخذ من هذا العلم والاولى
ان يقال كما في شرح الاشارات ان المحسوسات اقدم واعرف بالنسبة الينا فالمناسب لباب التعليم

الثانية لهم
بتوافق لهم
مسائل لهم
علمين لط
الفصل الثاني

يقدم احوالها **قوله** واما الرياضية فلان الغرض الاقصى الى كان المراد ما لا لقصور به الاقصوية الاضافية والاشرفية الى الباري تعالى ذاته اجل من معرفة تدبيره وساير ما ذكره تحقق فنقول ان المبداء للعلم ليس انما يكون مبداء لان جميع المسايل تستند براهينها اليه بالفعل او بالقوة او كانه اراد بهما الاستناد القريب والبعيد ثم انا نقول ان في هذا الكلام مسلكاً لكلام الشيخ كما هو الظاهر على انه ثلثه اجوبة احدها هذا وانهما قوله ثم قد يكون الى اخر والثالث على انه يستكمل علم الالهي ومعنى هذا الوجه ظاهر غني عن البيان **قوله** ثم قد يجوز ان يكون الى هذا ثاني الوجوه والمراد منه انه يجوز ان يكون في العلوم مسايل لا يمكن براهينها الا بمبادي ما خوذة من علم اخر على سبيل التسليم والوضع اي تكون نظرية مبينة في العلم الاخر بالبرهان بل يجوز ان يكون مقدماتها بديهية لا برهان عليها وقد قيل في ثاني الوجوه انه لن المسئلة من احد العلمين التي تستعمل وضعها في العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانها فيه بل يجوز ان يكون وضعها فيه مجرداً عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة انتهى كلامه وفيه مع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ له انه لم يحصل اصلا كما لا يخفى وقوله على ان الالهي يكمل مبداء العلم الجزئية الى هذا ثالث الوجوه وكان المراد منه ان المبداء الحقيقي هو الذي يفيد اللم

الوجوه ٣

الشيء واما الذي لا يفيد اللم بل الان فليس مبداء حقيقيا بل مبدئيته كما يقال ان الحس مبداء للمحسوسات فظاهر انه ليس مبداء حقيقيا لها بل انما يتقدم ويتوقف وجودها منه فكذلك المبداء الذي يفيد الان ليس مبداء حقيقيا بل انما يفيد العلم بوجود الشيء فقط كالحس ومحط الجواب كانه على هذا التحقيق ان المبدائية الحقيقية ليست بين هذا العلم والعلمين الاخرين حتى يلزم الدور بل هذا العلم مبداء حقيقي لهما لانه يفيد اللم فيهما وذلك العلمان مبداء مجازيان لانهما يفيدان الان فيه ويتجه الكلام فيه وقد قيل في ثالث الوجوه فهو انه قد يتحقق في المسئلة واحدة برهانان من علمين مختلفين احدهما برهان ان يعطي الوجود والعلة علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطي الوجود وعلته والملاق المبداء على الحقيقة هو الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس لوجود الشيء دون حقيقته وعلته مثال ذلك

الوجوه ٤

لان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول ان الفلك كري لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزاء لنقطة كذا متشابهة وهذا هو البرهان من الحسي وهو ليس مبداء حقيقي واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبداء حركته وسكونه على هيئة مهيئة بكونه غير مختلفة لان القوى الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهي علة الكروية ونظر ذلك من جهة كمية الفلك وهو معلولة المتقومة به ومبدائية المعلول انما تعطي العلم بعلة ما ومبدائية العلة انما تعطي العلم بالمعلول بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد يثبت في احد العلمين كالطبيعي ببرهان ان وفي علم اخر كالالهي برهان لم واخذ المعلولين بالوجه الاول في بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدائية الشيء لنفسه على الحقيقة انتهى وفيه نظر لان غاية ما ذكره على تقدير صحته انه يجوز ان يكون مسئلة واحدة مبداء لنفسها اذ كان فيها جهتان بان فرض انها اثبتت في علم بطريق الان ثم اخذت في علم اخر وجعلت مبداء لاثباتها بطريق اللم وهذا غير نافع في المرام اصلا اذ كان الشبهة باعتبار انكم ذكرتم ان هذا العلم مبداء للطبيعي والتعليمي وانهما ايضا مبداء له فهو يستلزم الدور وما ذكرتم في الجواب لا يدفعه اصلا وحاصله انه يجوز ان يكون مسئلة مشتركة بين هذا العلم والطبيعي مثلا اثبتت في الطبيعي بالبرهان الان ثم جعلت في هذا العلم مبداء لاثباتها بالبرهان اللمي ولا دور فيه وهذا كما ترى اذ الدور باق بحاله لان الدور ليس باعتبار مجرد كون الطبيعي مبداء للالهي بل باعتبار التعاكس في المبدئية وما ذكرتم في المسئلة المفروضة لا بد ان يكون باعتبار كونها من الالهي يكون مبداء للطبيعي باعتبار كونها من الطبيعي فيلزم الدور ضرورة فالصواب ان يحمل الجواب على ما ذكرنا وحاصله ان مسايل هذا العلم يعلم انيتها من الطبيعي والرياضي اي يكون العلم بها حاصلا من الطبيعي والرياضي ومسايل الطبيعي والرياضي لا يحصل العلم بها من هذا العلم بل انما يعلم براهينها اللمية التي ليست مقدماتها من مسايل هذا العلم نعم تحصيل في هذا العلم لمية مسائلهما والمبداء الحقيقي هو هذا العلم لانه يعطي اللم وعلى هذا لا دور وظهر مما ذكرنا انه لا حاجة في دفع الاشكال الى جعل

ثم علة

مسئلة واحدة مبدأ لمسئلتها بالنحو الذي ذكره هذا القائل ثم جعله يحتاج اليه لامر آخر كما يظهر
فان قلت اذا كان العلم بمسائل هذا العلم من جهة الطبيعي والرياضي من حيث الاني وكان مسائل
العلمين يعرف لميتها من جهة هذا العلم فكان مسائل العلمين افضل من مسائل هذا العلم لانها
تعرف بالعلم المعطي لليقين الدائم الكلي بخلاف هذه قلت اولا لا نسلم هذا الاحتمال الذي ذكره
في دفع الاشكال لا يلزم ان يكون مطابقا للواقع اذ كثيرا ما يذكرون في دفع الاشكالات احتمالات
لا يكون معتقدة لهم وثانيا انه يجوز ان يكون مسائل هذا العلم بعد ما حصل العلم بها من جهة الانية
بواسطة العلمين يحصل العلم بلميتها في هذا العلم كان مسائل العلمين يحصل العلم بها اولا من جهة الانية
ثم يعطي هذا العلم لميتها فافهم **قوله** فقد ارتفع اذا الشك فان المبدأ الطبيعي يجوز ان يكون
مبينا بنفسه وكان في بعض النسخ للطبيعي لما تمهدت المذكورة شرع في اجوابها فيما يحتاج فيه
لدفع الاشكال فاولا اخذ في الثانية لانها اقرب ماخذا والمعنى على النسخة الاخيرة ظاهر لان
المبدأ الطبيعي هو مقدمة برهانية وح يجوز ان يحتج انه يجوز ان يكون مبينا بنفسه لكن لا يحتاج بعده كان
لا يلزم ذلك كما يشير اليه اما النسخة المتداولة ففيها اشكال اذ المبدأ الطبيعي ظاهره مسئلة
الطبيعي التي يكون مبدأ لهذا العلم ولا معنى لجواز كونه مبينا بنفسه اذ مسائل العلوم لا يكون
بديهية والمطلب لا يتعلق بها اذ ابهام التحكم في المقام كما لا يخفى فلابد ان يحمل الكلام على انه يجوز
ان يكون مبدأه مبينا بنفسه وهذا وان كان بعيدا لكن يلايم ويستقيم في اخر الكلام فيما بعد
واما ان يكون المراد بالمبدأ الطبيعي المبدأ للطبيعي على ما في النسخة الاخرى وهذا وان لم يكن بذلك
البعد لكن لا يلائم ما بعده كما سيجئ **قوله** ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس مبتنيا
بينا بعد ولكن انما يتبين به فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدم في العلم الاعلى لا يحتاج
ذلك المبدأ لا يتعرض لبيانه انما هو من ذلك المبدأ بل المقدمة الاخرى وفي بعض النسخ بدل فيما بينها
ومن المقدم له مقدمة لا يخفى ان الظاهر ان ضمير بيانه راجع الى المبدأ المذكور فان كان المراد
بالمبدأ مسئلة الطبيعي التي هي مبدأ المسائل هذا العلم على الحمل البعيد الذي ذكرنا فيستقيم
هذا الكلام من دون خدشة اذ يصير حاصل الكلام ان مسئلة الطبيعي المذكورة كما يجوز ان يكون

وهذه ذكره الشيخ ١٢

الان ره

المقدمات ظ

له مقدمة ره

مبدءها بينا يجوز ان يكون صح

بالها

بيانها في الفلسفة الاولى ان يكون مبدأ لها نظريا وكان من مسائل الفلسفة الاولى واما ان كان مبدأ المسئلة
المذكورة من مسائل هذا العلم فيصح ان تلك المسئلة مبتنية في هذا العلم لكن لا بد ان يكون تلك المسئلة
التي من هذا العلم وتبين مسئلة الطبيعي المذكورة بها غير المسئلة التي تبين بمسئلة الطبيعي المذكورة
من مسائل هذا العلم وهو المراد بقوله ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس مبتنيا فيها
بعد ان يجوز ان يكون بيان مسئلة الطبيعي التي هي مبدأ لمسائل هذا العلم في هذا العلم بان يكون مسئلة
من مسائل هذا العلم من مقدمات برهانها لكن كان ذلك البيان بما ليس مبتنيا به ان المسئلة
لا تبتني بالمسئلة المذكورة فيما بعد في هذا العلم لانه بعد علم الطبيعي او فيها بعد ان الفلسفة
الاولى بعده ووجه البعدية ما عرفت ولكن انما يتبين به ان مسئلة الطبيعي المذكورة
فيها اي في الفلسفة الاولى مسائل اخرى غير المسئلة التي ذكرنا انها مبدأ مسئلة الطبيعي
ومبتنية حتى يكون ما هو متقدم في العلم الاعلى وهو مسئلة هذا العلم الذي ذكرنا انها مبدأ
مسئلة الطبيعي ومبتنيها لا يحتاج ذلك المبدأ اي مسئلة الطبيعي المذكورة التي فرض انها مبدأ
مسائل الالهي لا يتعرض لبيان ما هو متقدم في العلم الاعلى وهي المسئلة التي ذكرنا في انها يحتاج
من ذلك المبدأ وهي مسئلة الطبيعي المذكورة الى ان يؤخذ مسئلة هذا العلم الذي ذكرنا انها مبدأ
لمسئلة الطبيعي التي ذكرنا انها مبدأ لمسائل هذا العلم من مسئلة الطبيعي المذكورة بل المقدم اي ان
لا يتعرض المقدم اي ان المسئلة اخرى من مسائل هذا العلم في اثباتها من مسئلة الطبيعي المذكورة
اولا مقدمة اخرى اي لا يؤخذ مسئلة هذا العلم المذكورة من مسئلة الطبيعي المذكورة بل المسئلة
مقدمة اخرى غير المسئلة الثانية وهذا التوجيه هو المطابق للعبارة التي سيذكرها بعد ذلك
ولا خدشة فيه سوى الحمل البعيد الذي ذكرنا اولا ويمكن ان يترك الحمل المذكور بل يحمل المبدأ
الطبيعي على المبدأ للطبيعي ويقال ان ضمير بيانه غير راجع الى المبدأ بل الى الطبيعي ويكون المراد
بالطبيعي المسئلة منه التي يكون مبدأ المسائل الالهي على ما هو المفروض ويكون في هذا الكلام
ويصير معناه ما سلف بعينه وههنا احتمال آخر وهو ان المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسئلة
الطبيعي التي فرض ان تلك المسئلة مبدأ لمسائل الالهي ويكون ضمير بيانه راجعا اليه اي الى بيانه

التزم ظ

يترك ظ

مبيّن لط — قرينة ارم

الفلسفة الاولى ليكون ذلك المبدأ المستحق في ضمن مسائلها لكن لا اولوية حينئذ في تلك المبدأ في ما بعد
او فيما بعد ويصح اسناد الابتناء الى المبدأ الاول بمعنى بعيد كان مسئلة الطبيعي فرعية ويمكن ان يكون [illegible]
الطبيعي فكان اسناد البيان الى المبين القريب وعلى هذا قوله حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى
ذلك المبدأ الى ان كان ذلك اشارة الى المبدأ الاتي على ما هو الظاهر اريد به حتى يكون ما هو مقدمة في العلم
لحصول ذلك المبدأ فيه عرض عنه بالابتناء مجازا والابتناء الثاني على حقيقته وان كان اشارة الى الطبيعي
اي مسئلة الطبيعي فرض انها مبدأ لهذا العلم فالمعنى كذلك والابتناءان على حقيقتهما لكن توجيه الكلام هو ان يحمل
اي المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ المسئلة الطبيعي المراد بيانه في الفلسفة الاولى كونه من مسائل الفلسفة الاولى
ومبتنيا فيها بالبرهان والمراد بما ليس مبنيا في ما بعده ان لا يكون تلك المسئلة منها الا لمعنى الى فرضنا انها
من مبادئ الطبيعي بيانها بمسئلة الطبيعي التي تتبين من تلك المسئلة الالهية وحاصله انه يمكن بيان
تلك المسئلة الالهية الموقوفة ليس يتبين ذلك الشيء بيانا من تلك المبدأ الذي في الفلسفة الاولى فيما بعده
اي في علم الطبيعي المتأخرة باعتبار الرتبة الواقعية اي يكون بيانها بمسئلة اخرى من الطبيعي على المسئلة
التي يتبين من ذلك المبدأ الذي هو مسئلة الالهية ولكن انما يتبين بيانا من تلك المبدأ الذي فيه من مسائل الالهي
فيها اي في علم الطبيعي بمسائل اخرى غير المسئلة التي فرضنا انه يتبين تلك المسئلة الالهية بها حتى يكون
ما هو مقدمة في العلم الاعلى اي ما يكون من مقدمات البرهان في العلم الاعلى لاستنتاج ذلك المبدأ اي
المسئلة الالهية الموقوفة [illegible] لا يتعرض له اي
لمقدمة البرهان المذكورة التي هي من مسائل الطبيعي في استنتاجه من ذلك المبدأ بل المقدمة الاخرى اي
بل يتعرض لمقدمة اخرى من الطبيعي في استنتاجه من تلك المبدأ اي المسئلة الالهية الموقوفة وتلك المقدمة
الاخرى اي المسئلة الطبيعية الموقوفة التي فرض الكلام فيها انها مبدأ لها او على مقدمة اخرى التي
المسئلة الطبيعية التي فرضنا انها مبدأ المسئلة الالهية الموقوفة لا يتبع من هذه المسئلة الالهية بل لها مقدمة
اخرى والمقدمات في البيان تشبيه الا انه ثم ههنا كلام اخر وهو ان جعل هذا الكلام جوابا
على ما ذكره انما يفيد ان لا يخلو عن شيء وبيانه انه لا شك [illegible] ان المبدأ الذي لا يجب
ان يكون مبدأ لجميع مسائله اذ على تقدير صحة ذلك يكون الشبهة [illegible] فتأمل [illegible]

فرضنا ارم — الالهية ارم — والبعدية ارم — لا تتبع ارم — اطنبنا ارم

تلك

تلك المقدمة ثم حاصل الجواب يرجع حقيقة الى سند لمنع المقدمة المذكورة اي جواز كون المبدأ مسئلة لجميع
المسائل العلم بانه يجوز ان يكون لبعض مسائل العلم العلمي مثلا برهانه من مقدمات بديهية فلا يلزم ان يكون
مبدؤه من العلم الاعلى اذ على تقدير صحة مبدئه من العلم الاعلى كان نظريا اذ المسئلة لا تكون بديهية [illegible]
انه يجوز ان يكون لبعض مسائل العلمي ماخوذا من بعض مسائل الاعلى وذلك البعض لم يكن ماخوذا من البعض
الاول بل من البعض الاخر من العلم الاعلى وفيه انه على السند الثاني لا يكون ملزوما للمنع اذ يجوز ان يكون
كل من العلمين مبدأ لجميع الاخر بعد التحرز عن السند الاول يتوهم انه ملزوم لمنع مقدمة اخرى اي انه لا
ان ينتهي تلك السلسلة الى غير النهاية فلا بد من ان يقطع الاحتياج ويرد بانه يرجع حقيقة الى السند الاول
كالاخير او يقال ان الاول سند للمنع المذكور والثاني منع على حدة فكأنه قال اولا منع المقدمة المذكورة واسنده
بالسند الاول وثانيا قطع النظر عن ذلك المنع وقال على تقدير صحة المقدمة الممنوعة نقول لعل [illegible] يكون
الاحتياج بهذا النحو ولا فساد وفيه انه يمكن ان يقال انه لو فرض التسلسل فلا بد من ان يجاب بمنع المقدمة [illegible]
والتمسك بالسند المذكور وبالجملة يتوقف تمام الجواب الاول على تمام اذ غاية ما يلزم منه انه فاي احد
العلمين يجوز ان لا يكون بعض مسائله ماخوذا من مسئلة علم اخر وذلك المسئلة لا تكون ماخوذة من العلم الاخر
بل يكون مقدمات برهانه بديهية [illegible] الاجسام مادة الاشكال اذ الاشكال [illegible] باعتبار
الحكم بمبدئية كل من العلمين للاخر وبهذا التمام مبدئية احدهما للاخر ولم يتعرض لكيفية مبدئية
الاخر فلو تمسك بانه يجوز ان يكون لبعض علم ماخوذا من بعض من اخر وذلك البعض من الاخر يكون
ماخوذا من العلم الاخر لكن لا من الاول فيرجع الى الجواب الثاني [illegible] بل من بعض
علم كان ماخوذا من بعض علم اخر وذلك البعض [illegible] لم يكن ماخوذا من ذلك العلم بل كان مقدماته بديهية
وكذا الحال في الجواب الاخر واما لو تمسك بان بعض علم يجوز ان يكون ماخوذا من بعض علم اخر وذلك البعض
الاخر ماخوذا من العلم الاول لكن لا من البعض الموقوف وهكذا [illegible] وكذا يتوقف الجواب الثاني ايضا على تمام
في الواقع اذ الاشكال باق [illegible] فلا بد من ان ينقطع فلا بد من التنزل بالنهاية الى ما يكون مقدماته
بديهية [illegible] الجواب الاول فالاولى جعلهما جوابا واحدا [illegible] بالتمام ويكون دافعا
لان [illegible] في المقام قوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي او الرياضي [illegible] اشارة الى الجواب

اذا المسئلة لط — يرجع لط — ح ارم — بعضا ارم — وهو ارم

الثالث الذي ذكره وحاصل الوجه على ما تقتضيه عبارة صاحب القيل ويفهم من كلام غياث الحكماء ايضا
انه يجوز ان يكون المبدأ للعلم الاعلى من مسائل العلم الاسفل مفيدا للانية لسببيته ومنه العلم بالوجود فقط
ولا يعرف لميته ويستفاد من العلم الاعلى لميته وهذا الكلام من الشيخ ايضا ينطبق على ظاهره لكن قد عرفت
سابقا انه لا يندفع الاشكال المذكور بل الاشكال انما يندفع بان يقال ان مسائل الطبيعي والرياضي
تعرف بطريق الان فيهما اما من مقدمات مبينة بنفسها ماخوذة من الحس والتجربة ونحوهما او ماخوذة
من العلم الاعلى ثم تلك المسائل تصير مقدمات براهين ان مسائل العلم الاعلى وتعرف تلك
المسائل ايضا بطريق الان ثم تعرف من تلك المسائل لمية مسائل الطبيعي والتعليمي والمبدأ بالحقيقة
هو العلم الاعلى لانه يفيد اللمية واما الطبيعي والتعليمي فليسا مبدأين بالحقيقة بل مبدئيتهما من قبيل
مبدئية الحس للمحسوسات بمعنى انه يعرف وجوده منه وعلى هذا لا دور ولا يخفى انه على هذا الوجه لا يمكن
دفع الاشكال للتعويل [illegible] لان مسائل العلم الالهي تعرف باللم فيه بعد ما ثبت انيتها من مسائل الطبيعي
والتعليمي لا يكفي فيه مجرد ما ذكرنا ثم ان هذا الوجه ايضا لا يلائم [illegible] بدون القول بان مسائل الطبيعي
والتعليمي يجوز ان يكون مقدماتها مبينة بنفسها الذي هو الوجه الاول فظهر بذلك ايضا ان جعل جواب
الشيخ ثلثة اجوبة ليس بمستقيم فالاولى ان يجعل جوابا بان يكون ما جعلوه جوابا اولا وثانيا [illegible]
كل منهما ويكون حاصل الاول ان المبدئية لا يلزم ان يكون لجميع المسائل فيجوز ان يكون بعض هذا
العلم مبدأ للبعض من العلمين الاخرين وبعض منهما مبدأ للبعض من هذا العلم لكن لا بالطريق الذي يحصل
دور على ما بينه وبعض اخر من كل منهما يجوز ان يكون مقدماته مبينة بنفسها فلا دور ولا [illegible] وحاصل الثاني
ان المبدئية والرئيسية انما حاصلة بالنسبة الى الجميع اما من كل من الجانبين او من طرف فلا يلزم منه
محذور بناء على ما صورنا من كون مسائل الطبيعي مثلا مبدأ لجميع مسائل الالهي لكن باعتبار الانية
ومسائل الالهي مبدأ لجميع مسائل الطبيعي لكن باعتبار اللم وفرق مع ذكره من مسائل الطبيعي معرفة
مسائلهما [illegible] بمقدمات مبينة بنفسها حتى لا يلزم فساد [illegible] بان هذا الكلام ايضا من الشيخ لا يأبى [illegible] على
ما ذكرنا بان يكون مراده ان الطبيعي والرياضي افادا وجود براهين انية [illegible] في مسائلهما
مسائل الالهي ثم ان الالهي يفيد براهين لم عليهما ولم يذكر افادة الطبيعي انية مسائل الالهي
[illegible]

بناء

بناء على الظهور او اراد بافادة الطبيعي والرياضي الان افادتهما انية مسائل الالهي حيث [illegible]
غير مذكور لكن كلام الشيخ بعيد عن هذا الكلام من التوجيه الذي ذكرنا كالاخير قوله وحصول هذه العلل القاصية
البعيدة اذ الظاهر ان تلك العلل بالنسبة الى الطبيعيات والتعليميات على سبيل [illegible] هذا العلم هذا
على طريقتنا واما على طريقتهم فثبوت تلك العلل بالنسبة الى مسائل الالهيات ولا يخفى ان الظاهر هو الاول
و[illegible] يكون هذا مؤيدا للتوجيه الذي ذكرناه فتأمل قوله واما ان يكون تلك المبادي [illegible]
هذا الكلام ان مسائل الطبيعي والتعليمي مبادي لامور من علم الالهي يثبت تلك المسائل وجود تلك الامور
فقط ثم في العلم الالهي تبين لميتها وهذا هو الموافق لما ذكره ولكن لا يتكلف بحمله على ما ذكره
اما بان يقال انه ذكر افادة مسائل الالهي لمية ما في الالهي وترك افادتها لمية ما في الطبيعي والتعليمي
اقتصارا [illegible] ذكره [illegible] يكون ذكره على سبيل الاستطراد كما بينا وترك ما يكون ذكره مقصودا
بالذات بعيد جدا واما بان يقال مراده ان تلك المسائل من الطبيعي والتعليمي مبادي للامور في العلم الالهي
ليستدل على وجود ما يراد ان يبين في هذا العلم لميته من مسائل الطبيعي والتعليمي او يراد ان يبين لميتها في
العلم الالهي والمراد بالوجود الوجود من حيث المهية هذا ثم لا يخفى ان ما ذكره اخيرا من مسائل الطبيعي والتعليمي
تفيد انية ما في الالهي وتبين لميته في الالهي يحتمل وجهين احدهما انه يبين في العلم الالهي بمقدمات
مبينة بنفسها [illegible] مسائل الالهي [illegible] انه يعلم لميتها من نفس تلك المسائل التي علم انيتها
بمسائل الطبيعي والتعليمي وعلى الاول يكون مبدئيتها لهذا العلم ضعيفة جدا اذ لا حاجة له على هذا
اليها اصلا والظاهر هو الثاني كيف وقد ذكر الشيخ انه لا يتيسر لنا العجز عن اقامة البرهان اللمي على جميع
مسائل الالهي ثم على الثاني ايضا الظاهر انه لا يثبت اللمية من نفس تلك المسائل المبينة بالان من جهة
الطبيعي والتعليمي لتلك المسائل جميعها بل بعضها كما في اثبات الواجب فانه لا يمكن اقامة اللم عليه
وقد اعترف الشيخ به ايضا وادعى انه لا برهان لميا عليه نعم عليه الدلائل الواضحة فافهم قوله
ويجب ان يعلم ان في نفس الامر [illegible] بيان انه يمكن في الواقع ان تحصيل الغرض من هذا العلم المعرفة
ما فيه من المسائل ابتداء الا بعد علم اخر لكنا لعجز انفسنا لا نقدر على سلوك هذا الطريق فلذا لا بد ان
يتأخر هذا العلم بالنسبة الينا عن العلمين الاخرين والظاهر انه ليس جوابا اخر عن الشك المذكور اذ

بعد لزم

امكان سلوك الطريقة المذكورة في الواقع لا يجدي نفعا في دفع الدور اذ احتياجنا في هذا العلم الى العلمين
الآخرين وان كان بسبب عجز انفسنا عن سلوك الطريقة المذكورة كاف في لزوم الدور اذ نقول
انا محتاجون في تحصيل هذا العلم الى العلمين الآخرين والى بعض مبادي العلمين انما ثبت في هذا العلم
فيلزم الدور في تحصيلنا لهذه العلوم ولا يجدي انه يمكن ان يكون في الواقع طريق لا يلزم فيه دور
وهو ظاهر بما ذكرنا ظهر حال ما قيل واعلم ان في كلامه اشارة الى فوائد ثلثة احدها استحقاق هذا العلم
المستقدم على سائر العلوم بالمرتبة كما انه تقدمها بالذات وبالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة
في تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة الى الجواب عن الشك المذكور انتهى قوله فانه
سيتضح لك فيما بعد اشارة الى ان لنا سبيلا وهو الطريق الذي يستدل فيه من نفس الوجود على انه لا بد
ان يكون له مبدأ واجب الوجود وقد سماه في الاشارات بطريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق
لا عليه وطبق على هذه الطريقة قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وطبق قوله تعالى سنريهم اياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق على الطريقة الاخرى التي يستدلون فيها بالخلق على الحق
كما هو طريقة الطبيعيين والمتكلمين المستدلين بالحركة والامكان ونحوهما على وجوده تعالى وبعد الاستدلال
بهذه الطريقة على وجود الواجب تعالى يمكن ان يستدل على صفاته من عدم التغير والتكثر وكونه واجبا
مبدأ الكل بالترتيب الذي عليه الوجود ثم الانتقال من العلة على المعلول في مراتب الوجود فبهذه الطريقة
يحصل معرفة جميع ما في هذا العلم بدون استعانة بالعلمين الآخرين بل بهذا يحصل غرض جميع
العلوم التي يبحث هذا العلم اي معرفة جميع مسائلها بطريق البرهان اللمي الاعظم العلم اليقيني
قيل ولولا عجز النفس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا المنهج عن سائر العلوم في معرفة كل شيء
حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها وعللها بان ينظر في
طبيعة الموجود ولوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها هكذا الى ان ينتهي في اللوازم
والاقسام الى الجزئيات المتغيرات فيعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على الوجه
الكلي [illegible] من قبيل الشنائيات والشرطيات
انه متى كان كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لا للنفوس البشرية كما قرره

عن سلوك هذا المنهج في التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها وجادر تقسيماتها ولا احاطة باطرافها
فيأخذ في استيناف موضوع اخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات او الرياضيات
او الخلقيات او المنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لافراده
لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة ثم ربما يعجز عن سلوك طريق اللم في معرفة جميع
الاحوال المختصة بقسم واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعية
وكالكم في علوم الرياضي بل يحتاج في معرفة سائر الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة
لجميع الافراد لذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب
تحت الطبيعي الذي يبحث عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من
حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما ينزل الباحث عن هذه المرتبة
ايضا فيجعل الموضوع لعلمه اخص من الاخص لعجزه عن النظر في احواله الخاصة الغريبة على
الوجه الكلي الذي يرجع الى حال ذلك الموضوع الجزئي على الوجه الجزئي الراجع الى حال موضوع
اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم المرايا والمحرق
تحت علم المناظر انتهى وفيه نظر لانه يستفاد من كلامه ان جميع اقسام الحكمة الا الالهي والطبيعي
والتعليمي براهينها لمية بل الظاهر منه ان احتياجهم لكل من الطب والمناظر ونحوهما الى
افراد بعضها عن بعض واستيناف موضوع تحت موضوع اعم منه انما هو لعجز انفسنا
عن سلوك الطريق اللمي في اثبات الاحوال للموضوع الاعم متنزلا الى ان ينتهي الى اخص جزئياته
فلا جرم يستأنف موضوعا اخص تحت اعم ويبحث عن احواله الكلية بطريق اللم وربما
يتيسر ذلك وهو كما ترى لان كثيرا من مسائل هذه العلوم براهينها انية سيما الرياضيات
والظاهر ان ليس الباعث على افراد هذه العلوم بعضها عن بعض وجعل بعضها تحت بعض الا
ما اشرنا اليه سابقا فتدبر ثم ان في كلام الشيخ اشارة الى انه لا بد ان نتعرض لما احدها ان ما ذكره
من ان الاستدلال بالوجود على النحو الذي ذكره استدلال بالحق على الحق وهو طريقة الصديقين
لا يكاد يستقيم اذ ليس الاستدلال في هذه الطريقة ايضا الا من الوجود الذي يحيط من بديهة الحس

وبحوه على ترتبه ثم وهذا الوجود الذي يجده حقا ايضا وهو جملة خلقه فكيف صار الاستدلال
به استدلالا بالحق على نفسه بل الظ انه لا فرق بين هذا الاستدلال وبين الاستدلال الذي ذكره المتكلمون
غاية الامر انه يتوهم الفرق بينهما ان المتكلمين يستدلون على ثبوت الامكان ثم يستدلون به على ثبوت
الواجب وفي هذه الطريقة لا يستدل على ثبوت الامكان بل يكتفي بالترديد بان يقال هذا
الوجود الذي شاهدناه اما ممكن او واجب الى اخر الدليل فظ انه بهذا القدر لا يلزم ان يكون
الاستدلال بالحق عليه اذ هو ايضا استدلال من هذا الوجود المحسوس كما في استدلال المتكلمين
غاية انهم اثبتوا امكانه ايضا وهم لا يثبتونه مع ان الظ ان بعض المتكلمين اذا اثبتوا
ثبوت الامكان فلعله ليس لاجل انهم زعموا ان الاستدلال موقوف عليه بل لبيان ما هو
الواقع نعم لو استدل احد بهذا النحو ان يقال انا نجد بديهة ان الشيء بالوجود وهذا الامر
لا بد ان يكون حقيقيا لا اعتباريا وبعد حقيقته لا بد ان لا يكون له مبدأ والا لزم تقدم الشيء على
نفسه فهو الواجب فهم لكان بعد صحة مقدماته وامكان ادعائها اما بالبديهة او بالبرهان
لكان هذا استدلالا بالحق على نفسه لكن اين كلام الشيخ الذي ذكره في الاشارات وشيخنا في هذا الكتاب
من هذا وثانيها ان هذا الاستدلال الذي ذكره ايضا استدلال من الامور المحسوسة اذ هو باعتبار الوجود
الذي يجزم بالحس اذ مع قطع النظر عنه كيف يمكن الاستدلال من مقدمات كلية عقلية على ان للوجود
مبدأ الا ان يقال لا حاجة فيه الى الاستدلال بالوجود المحسوس بل وجداننا وجود انفسنا كاف في
المط لكن الظ ان النفس ايضا عندهم من الامور الطبيعية لما ترى انهم يبحثون عن حالها في
الطبيعيات فالاستدلال بوجودها ايضا استدلال من الامور الطبيعية والاولى ان يقال ان كان
مراده انه لا حاجة في هذا الاستدلال الى اخذ المحسوسية والامور المتعلقة بالمحسوسات من حيث
انها كذلك فان الوجود الذي ننتزعه من المحسوسات ناخذه وننظر فيه من حيث انه وجود لا من
حيث انه امر متعلق بالمحسوسات ويستدل به على وجه تم وان اراد ان مراده ان كان الا انه
يمكن في الواقع ان يحصل العلم بجميع مسائل هذا العلم بطريق اللم والتنزل من العلة الى المعلول
من دون النظر في المحسوسات سواء كان ذلك العلم لنا او لغيرنا من المفارقات او البارئ تع

استدلالا

فهذا

فهذا مع انه غير مناسب للاصلاح للارادة كما لا يخفى لا يلائمه قوله ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ
اذ لا حاجة الى ذلك لانه لا شك ان المبدأ تع يعلم ذاته ويعلم منه ما بعده على الترتيب العلي
والمعلولي وكذا العقول عندهم وان اراد انه يمكن لنا تحصيل هذا العلم بهذا الطريق فمع قطع
النظر عن ان بيانه على ما اعترف به عجزنا عنه يرد عليه ان غاية ما ذكره انه يمكن لنا الاستدلال
على وجود المبدأ تع لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة وبعد ذلك يمكننا ان نستدل على صفاته
من عدم التغير والتكثر ومبدئية الكل سيما غير تلك الصفات ايضا من الصفات العلى المشهورة
وهذا غير كاف في المرام اذ العلم بالواجب ان كان بطريق الكنه لزم منه العلم بما سواه من
طريق العلية واما بالوجه كما يمكننا ان نعلم فلا يلزمه وهو ظ والمقدمات التي ذكرها من اثبات
الصفات المذكورة له تع غاية ما يلزم منها على تقدير التسليم ان اول ما يصدر عنه تع هو
العقل بضميمة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم ظ ان بعد ذلك لا يمكن اثبات انه
يمكننا تحصيل العلم بما بعد العقل الاول من طريق الترتيب العلي اذ ظ انه لا سبيل لنا الى تحصيل
العلم بان الجهات التي تجد في العقل الاول لا بد ان يكون سببا او واسطة لشيء اذ يجوز ان لا يكون
سببا لشيء اصلا وعلى تقدير ان يكون ولا بد سببا او واسطة لشيء فذلك الشيء ما هو اذ ما ذكره
من ان الجهات التي في العقل لا بد ان يكون سببا للعقل الاخر والفلك الاول مادته وصورته على
تقدير صحته انما هو بعد اثبات الافلاك على النحو المرسوم ولا يجوز لا ذلك فلا وهو ظ
ينقطع العلم من هذا الطريق ضرورة وان كان مراده مجرد تجويز ان يحصل هذا العلم لنا بهذا
الطريق فهو ان لا محصل له مع انه يابا عنه ظ قوله وجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا وكذا
يلغو الحكم الظ ما ذكره من انه يستبعد ذلك في بعد اشارته الى اذ مجرد التجويز لا حاجة له على ذلك
وبالجملة هذا الكلام من الشيخ مما لا وقع له ولا طائل تحته قوله الا في بعض حمل مراتب الموجودات
اه كانه اراد به مراتب العقول والنفوس الفلكية واجسامها وقد عرفت انه لا سبيل لنا على تقدير
صحة مقدماته الا على اثبات العقل الاول من هذا الطريق ولا نجد فيما نراه سبيلا وما اوتينا
من العلم الا قليلا قوله فهو انه فيما بعد الطبيعة وفي بعض النسخ ما بعد الطبيعة وهو الظاهر اذ

الظاهر ان اسم هذا العلم هو علم ما بعد الطبيعة لا علم فيما بعد الطبيعة وكانه لم يرد على الاول لان هذا الاسم
بل ذكر شيئا يستفاد منه اسمه قوله ونعني بالطبيعة لا القوة اي قيل لفظ الطبيعة كما ذكره
الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي مبدأ اول
لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وتلك القوة هي عين الصورة النوعية في بعض الاجسام
البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام لان الصور النوعية تنوعها كما هو التحقيق
دون طبايعها ومنها مهية الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة والاطباء يستعملون
لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد
ههنا لانها عبارة عن مجموع الشيء لكان شيء حدوثا ذاتيا اونما يا عن المادة الجسمانية والطبيعة
بالمعنى الاول والاعراض انتهى وتذكر في ان الطبيعة تطلق على معان اخر ايضا منها
ما عليه نظام الوجود ويستقيم امره عنده ومنها العناية الالهية قوله فقد قيل انه قد تحكم
الاستشهاد بصحة المراد المعنى الذي ذكره من لفظ الطبيعة قوله او بالعموم قبل الطبيعة لان كان
المراد بها من الامور العامة التي تتصور اولا قبل الطبيعة مطلقا فمراده من التحقيق انه يباين
ما ذكره آنفا من ان اول ما نشاهده ونتعرف عن احواله هو هذا الوجود الطبيعي فالظاهر انه
اراد به معنى آخر وهو انها باعتبار العموم متقدم على الطبيعة يعني ان هذه الامور لما كان
توجد في المفارقات ايضا والحصة التي منها في المفارقات متقدمة على الطبيعة ولان كانت
الحصة منها في الطبيعيات متقدمة عليها لكن في نفس الحصة الاولى منها على الطبيعة محل ما يختص
والامر فيه سهل قوله ولكن للقائل ان يقول ان الامور الرياضية اه المراد بالامور الرياضية
المحضة ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة في قوامها كالفلك في علم الهيئة والهوا
المكيف بالنغمات والايقاعات في الموسيقى وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب
والمقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة كذا قيل ثم هذا الشك يرد على ما ذكره في وجه
تسمية العلم بعلم ما بعد الطبيعة في قوله واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذ يفهم منه ان
هذا العلم يبحث عن الامور التي متقدم على الطبيعة بالمعنى المذكور اما بالذات او بالعموم على النحو

ارادة

الصوتية

الذي قررناه ولان ما سواه لا يبحث عن ذلك الا وارده على وجه التسمية فبان يتحقق المقدار والعدد ايضا
بعد الطبيعة بالمعنى الذي قرره خزانة شاهد انها بعد الطبيعة واما على ما فهم فبان يتحقق انها متقدمة
اما بالذات او بالعموم على الطبيعة وكان قول الشيخ اولا هذا انه قبل الطبيعة واخرا فيجب ان يكون
علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة ايضا على الوجهين ثم وجه التشكيك في العدد ما مر وجهه لكن
ذكر واما وجهه في المقدار فكانه باعتبار اشتراك اسم المقدار في الصورة الجسمية والمعنى
المتعارف كما يظهر من جواب الشيخ للشك اذ الصورة الجسمية تقدمها على الطبيعة بالمعنى المذكور
ذكر وكذا بعدية عنها في المشابهة بالنسبة الينا وقد قيل ومنشاء السؤال ان كان امر التعليميات
هو سبب التسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا العلم هو الامور التي لا يتعلق بالطبيعة ودل بحسب
المفهوم على ان غيره من العلوم ليس كذلك فورود السؤال عليه بان علمي الحساب والهندسة ايضا مما يبحث
عما لا يتعلق بوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كساير الامور العامة التي
لا تتعلق بوجودها ولا بحدودها بالطبيعة واما الهندسة فلان موضوعها المقادير المحضة المجردة
عن المادة حدا ووهما وخارجا اما التجرد بحسب الماهية والحد فظاهر وكذلك بحسب الوجود الوهمي
واما التجرد في الوجود الخارجي فلما هو عند بعضهم حتى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم
الطبيعة انتهى وهو كما ترى فالذي نقوله في هذا التشكيك هو انه اما الهندسة فاجاب الشيخ
في الهندسة لانه ما كان موضوعه الخطوط والسطوح والمجسمات فلا وجه للشك فيه باي وجه كان
اذ ظاهر انها لا تتقدم على الطبيعة بالذات ولا بالعموم ولا يتقدم معرفة الطبيعة على معرفتها لان
خبير بان الاول ظاهر جدا واما الثاني ففيه خفاء والامر سهل واما ما كان منها موضوعه المقدار فيطرد
الشك عليه باعتبار اشتراك اسم المقدار بين الصورة الجسمية والمعنى المتعارف واحتمال ذهاب
الوهم الى المعنى الاول من يكون متقدما على الطبيعة بالذات وكان معرفة الطبيعة قبلها
بالنسبة الينا لكن اذا حقق الامر ظهر ان موضوعه ليس المقدار بهذا المعنى اذ ظاهر انه لا يبحث عن
المقدار باعتبار كونه معروضا للتقدير والنسب والاشكال المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب
ونحوها وما هو كذلك هو المقدار بالمعنى الاخير الذي هو عرض الصورة الجسمية لا بهذا انها ليست متقدمة

المشاهدة

ظهر

لهذه الامور بل لاستعدادها لها باعتبار عروض المقدار بالمعنى الآخر لها كما عرفت في البحث المنطقي
والطبيعي قيل وتقابل ان يقال ان هذه الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم التعليمي لما كان كل
واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا باحد منها
كما ان الجنس مع الانواع البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في التوهم ولم
يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمانيات مع انه لا قوام للمقدار الا باحد هذه الانواع البسيطة على ان
التحقيق ان الكلام في هذه الاقسام امكان تحققها في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما يظهر لك عن قريب
فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار فمن ثم كان من الخطوط والسطوح والجسم الذي
جعل موضوع الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية
والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها الا من نوع
المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية انتهى وفيه نظر لان الشيخ ما جوز مفارقة المقدار المطلق
الذي يكون انواعه الخط والسطح والجسم عن الطبيعة في التوهم بل انما قال ان المقدار بالمعنى الآخر
غير المعنى الذي يكون جنسا للخط والسطح والجسم ~~في الطبيعة في التوهم~~ وهو بعد الهيولى
الصورة الجسمية لا يكون بعد الطبيعة بل انما يتقوم بالطبيعة بواسطة هذا من ذلك وسيجيء لهذا
زيادة بسط وتوضيح فالاعراض اللازمة له او لما بواسطته يجوز انها على انه يعتبر التعلق
بالمادة في المفارقة عنها في هذه العلوم الحكمية في العوارض الذاتية ايضا لانه مجرد الموضوع وقد
اشار اليه ايضا سابقا قوله وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات قيل الفرق الذي
ذكره في ذلك العلمي هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة هو مقوم للهيولى هو جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد
ثلثة متقاطعة على قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا في اي
لها مرتبة من الطول والقصر فلا يخالف بها جسم جسما والجسم بهذا المعنى قابل للنسبة من النسب
كالتنصيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها
والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة التي يوجد فيه
الجزء العلوي الملاصق له بالقوة وهو القابل لا بالنسبة من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح

(الوضعية ١٢ م)
(اعني الجسم التعليمي ١٢)
(مقوم ١٢ م)
(الجسم التعليمي ١٢)

لان

لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذلك السطح الذي هو قبل الطبيعة
غير السطح التعليمي الذي يبحث عنه المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث
يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض
ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الآخر فهو الذي من باب الكمية لانه هو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته
الى ذلك كنسبة الجسم الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذلك حكم الخط في معنييه
احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة واللامساواة والثاني الذي يكون ذراعا او
ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم فلا كانت من لوازم الجسم التي هي الصورة ضرورة لا يلزم النسب
والتحديد لكن صورة الجسم اذا حدت بكليتها او حددت منها الكمية ماخوذة في الذهن من المجرد
تعليميا والعجب ان الشيخ حيث ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه
الثلثة ايضا فيا اذا حكم فيها كلها بعدم المفارقة عن المادة من كل وجه دون المقدار نفسه وقد علمت
انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة انتهى ولابد اولا من تحقيق
ما ذكره الشيخ في الفرق بين الجسمين والسطحين والخطين ثم التعرض لحال البحث الذي اورده عليه
فاعلم ان القوم كانهم فهموا من عبارة الشيخ ان الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي باعتبار التعيين وعدمه
فاذا اخذ الجسم غير متعين كان هو الطبيعي اي الصورة الجسمية واذا اخذ متعينا كان هو التعليمي
وعندنا منه متعينا يستعد للنسب المذكورة وبدونه لا وعلى هذا يكون الفرق بين السطحين والخطين
ايضا كذلك والكلام انه فاسد وانه ليس مراد الشيخ اما فساده فلان الصورة الجسمية جوهر والجسم التعليمي
عرض بالاتفاق منهم والبرهان ايضا قائم عليه ولا معنى لكون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبار
اخذ التعيين وعدم التعيين وهو ظ واما انه ليس مراد الشيخ فاولا انه لا معنى لكون هذا الامر الظاهر
الفساد معتقدا له وثانيا انه قال في المنطق في اثناء هذا البحث والمعنى المعروض للتقدير من الابعاد
الثلثة مقدر محدود او غير محدود فهو المعنى الذي من باب الكم وهذا صريح في ان الكم ايضا يمكن
ان يكون غير متعين فلا يكون الفرق بينه وبين الصورة باعتبار التعيين وعدمه الا ان يقال اراد
بغير المحدود بهما غير المتناهي وهذا ايضا تعيين فالصورة الجسمية ما لا تعيين فيه لا باعتبار

(التي خ م)
(الرياضية بالجسمية كالتنصيف والتربيع وغير ذلك ١٢)
(وان ١٢ م)
(القوم ١٢ م)
(المعروض خ م)

التناهي ولا بعدمه واما الجسم التعليمي فهو ما اخذ فيه التعين اما بالتناهي او بعدمه وبالجملة الصواب حمل
كلام الشيخ على ان الصورة الجسمية هو الامر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة متناهية او غير متناهية
وهذا الامر قائم بمادته وليس من قبيل الابعاد بل الابعاد انما يعرض له ويفرض فيه وهذا الامر باعتبار ذاته
وبذاته لا يتصور فيه التقدير والمساواة والمفاضلة ولا يجوز ان يقال انه اكبر حجما باعتبار انه قابل للابعاد
الثلثة زائد على جسم آخر او مساوٍ له او انقص منه وهو ظاهر بل انما يكون ذلك باعتبار بعض الابعاد وعروضه
له والجسم التعليمي هو الابعاد اما متناهيا او غير متناه وهو الذي يقبل التقدير والمساواة والمفاضلة
وليس المراد انه يقبل ذلك ولو اخذ مطلقا اي كليا اذ بهذا الاعتبار لا يجري فيه تلك الامور بل بعد
اخذه متعينا يجري فيها مثلا اذا اخذ البعد من حيث انه بعد لا يجوز ان يحكم عليه بانه ازيد من بعد
آخر الا اخر ذلك ايضا لو اخذ على التعين او مساوٍ له او انقص منه وانما يجوز الحكم عليه بذلك بعد
اخذ احد البعدين متعينا والاخر ذا الى مثلا وهو ظاهر وعلى هذا لا يلزم محذور فان قلت قول الشيخ
مرددة ما بين جهاز التناهي والتحدد يدل على ان الجسم التعليمي هو الماخوذ مع التناهي والتعين والطبيعي
هو المطلق قلت عبارة الشيخ ليس لفظ التناهي على ما رأينا في النسخة التي عندنا من المنطق وانما
هو التحدد فقط ومراده بالتحدد هو التقدر وقبول المساحة اذ قد علمت ان الصورة الجسمية ليست
مما يقبل المساحة بمجرد ذاتها سواء اخذت مطلقة او متعينة بخلاف التعليمي فانه قابل للمساحة اذا
اخذ متعينا فلا يكون منافيا لما ذكرنا وهذا هو الفرق بين الصورة الجسمية والجسم التعليمي واما الفرق
بين السطحين والخطين فهو ان الصورة الجسمية بالمعنى الذي حققنا لا شك انه اذا عرض لها الجسم
التعليمي المتناهي فيعرضها ايضا التناهي ولا شك ان نهايتها امر غير ذاتها ولا شك ايضا ان الجسم
التعليمي المتناهي ايضا له نهاية غير ذاته وظاهر ان النهايتين لا يمكن ان يكونا امرا واحدا فنهاية الجسم
الطبيعي هو السطح الذي ليس من باب الكم ولا يكون معروضا للتقدير والمساحة والمساواة والمفاضلة
بذاته بل باعتبار عروض السطح التعليمي ونهاية الجسم التعليمي هو السطح الذي من باب الكم ويصلح
للتقدير والمساحة والمساواة والمفاضلة باعتبار جهتين اعني الطول والعرض فقط
وقس عليه الخط ايضا وليس الفرق بين السطحين والخطين باعتبار اخذ التعين وعدمه كما

الجسمية

الجسمية بعينه فالسطح الطبيعي هو الشيء الذي يمكن ان يفرض فيه بعدان والتعليمي هو البعدان والخط
الطبيعي هو الشيء الذي يفرض فيه بعد واحد والتعليمي هو البعد الواحد فان قلت فيه يتوهم ان احدهما
مطلق البعد الواحد وهو غيره بل للمساواة واللامساواة اذ الخط الذي يكون ذراعا او
ذراعين يدل على ان الفرق بين الخطين بالتعين وعدمه قلت هذا ليس في عبارة الشيخ بل هو
من عبارة القائل والشيخ لم يتعرض للخط وتركه على المقايسة وعبارته في السطح هكذا والسطح ايضا له
صورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة
وذلك له لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه ذلك الشيء فرض ثلثة ابعاد ذلك انتهى وهي منطبقة على
ما ذكرنا واذ قد تحقق هذه المعاني تحقق ان البحث الذي اورده على الشيخ غير متجه على ما قررنا كلامه
اذ ليس فرق الشيخ بين الجسمين باعتبار التعين وعدمه كما فهمه القائل حتى يتحقق ان المقدار ليس
له الا لازم الانواع الثلثة فاذا كان هذه الانواع غير مفارقة للقوام عن المادة اصلا فكيف
يجوز ان يكون المقدار كذلك اذ الشيخ لا يقول بمفارقة المقدار الذي هو جنس هذه الانواع عن
المادة اصلا بل انما يقول بمفارقة المقدار الذي بمعنى الصورة الجسمية وهو ليس متحدا مع الجسم
التعليمي وفي الخارج لا بالاعتبار حتى يرد ما ذكر بل هو امر مغاير له بالذات فلا يتوقف المقدار
بهذا المعنى ايضا بالمفارقة بل يتوقف تقدمه بالذات على الطبيعة وكان مراد القائل ايضا
بالمفارقة هذا المعنى ولو كان مراد القائل مجرد ان الشيخ لما فرق بين السطحين والخطين ايضا
فلم لم يجب فيهما ايضا بنحو ما اجاب في الجسم بان السطح والخط الذي هو موضوع الهندسة غير السطح
والخط الذي بالمعنى الآخر مع ان الكلام ينطبق عليه جوابه ان المقدار لما كان احد معنييه هو الجوهر
الذي يتقوم الطبيعة فيحصل الشك فيه باعتبار حمله على هذا المعنى واما السطح فلا يكون معنييه
عرض على ما صرح به في المنطق فعلى اي معنى حمل لا يلزم منه شك اذ ليس متقوما للطبيعة
بوجه وكذا الخط فان قلت اذا كان الطبيعة بمعنى الجسم المحسوس المأخوذ مع الاعراض
فكيف يمكن ان يكون العرض متقوما له قلت ليس مراده من تقوم الطبيعة وعدمه في هذا المقام
تقوم اصل الجسم والمادة لا ماخوذا مع العوارض بكيف وعلى هذا يلزم ان يكون الكليات

ای مفارق ١٢

یعنی مقداری که [illegible] جسم [illegible] ١٢

یعنی جواب دادن بر القائل ١٢

الجسمية من مقومات الطبيعة وكان البحث عنها من الالهي لا البحث عنها من جهة الوجود ولكن لا انه
من الالهي بل البحث عن الوجود الاخر الذي هو من الطبيعي ويذكرونه فيه فان قلت ما معنى
قول الشيخ فتكون الجسمية التي هي من باب الكم الى آخر ما نقلوا وما وجه ربط الوصل والاستدراك الذي
فيه قلت كان المراد بالجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة
ولا يمكن تجردها عنه فلا يمكن ان يبحث عن الصورة الجسمية المجردة على الاطلاق جسم تعليمي لكن
مقابل الصورة الجسمية اذا جردت عنها في الذهن اذ تجردها في الخارج عنها محال جسم تعليمي
لان تجرد الكم عنها ممكن في الاوهام وان لم يكن العكس وعلى هذا يظهر الارتباط ثم الشبهة
التي اوردها على الشيخ ليست الصيانة فيها بل هكذا فيكون الجسمية التي من باب الكمية تلزم الجسمية
التي هي الصورة ضرورة ما يلزم الجسم التحدد ويكون لصورة الجسم اذا جردت بكميتها او وجدت
منها الكمية مأخوذة في الذهن يسمى المجرد جسما تعليميا والمعنى ظاهر او اشنع واما العدد فلا شبهة
فيه اكثر وذلك لانه متقدم بالعموم على الطبيعة ومتأخر معرفته عن مشاهدته فيرد الاشكال في
خروجهما جميعا قيل في ذلك ان الاهم افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم
ان القبلية والبعدية قد تكون حقيقية وقد تكون اضافية فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد
الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه علم ما قبل الطبيعة وما بعد
بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه
بالقبلية والبعدية انما يكون بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية لا يكفي فيها ادنى مناسبة
ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات من الاطراد والانعكاس انتهى وقيل ان موضوع الالهي
وهو الموجود بما هو قبل الطبيعة قبلية حقيقية باعتبار انه لا اعم منه لكن بعديته الحقيقية بالنسبة
اليها اي وجه لها فافهم **قوله** اي لان يكون علم ما بعد الطبيعة اي اشارة الى جواب الشبهة
وهو ان وجه التسمية هذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة هو انه علم بشيء يكون مفارقا عن الطبيعة
من كل الوجوه كالباري تعالى والعقول وتسميته هذا باعتبار ان بعض اجزائه كذلك تسمية الكل
باسم الشرف اجزائه وح لا يجري هذا الوجه في علم العدد فلا يلزم ان يكون علم العدد ايضا

من لم — هب لم — الوجوه لم

مسمى

مسمى بعلم ما بعد الطبيعة **قوله** ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عما كان كلامه
المذكور انما يدفع الاشكال من وجه التسمية فقط لكن يبقى الاشكال الاخر من حيث انه فهم من كلامه ان
في هذا العلم يبحث عما يتقدم الطبيعة بالذات او بالعموم وفي غيره لا يبحث عنه مع ان علم العدد
يبحث عن العدد وهو متقدم بالعموم على الطبيعة فلم يندفع هذا الاشكال ايضا ولكن البيان
المحقق لخروج علم الحساب عن علم ما بعد الطبيعة الى آخر ما قال والمحقق يمكن ان يكون بصيغة الفاعل
او المفعول وعلى الاول يكون الكون متعلقا به وعلى الثاني يكون متعلقا بالبيان **قوله** وذلك
لا يمكن ان يكون العدد موجودا في الخارج الا عارضا لشيء في الوجود الخارجي ووجود العدد في الخارج
لعله باعتبار وجود موصوفه فيه **قوله** وفي كلا حيثيه هو غير مفارق للطبيعة اما في الحالة الاولى
فظاهر واما في الحالة الثانية فلان الوهم لما كان جسمانيا كان ما فيه غير مفارق للطبيعة وفيه نظر لان
المراد بالوهم ان كان معناه المتعارف فلا يتم الحصر الذي ادعاه من ان العدد انما يكون موضوعا
لان نسبه تنعقد من زيادة او نقصان اذ كان في الاجسام او في الوهم اذ يجوز ان
يكون في العقل اذ الاعداد الكلية التي في العقل لا شك انها متنوعة لان نسبها تنعقد كالاعداد
الجزئية في الوهم وان كان المراد به اعم من الوهم والعقل فما فيه لا يلزم ان يكون مقارنا للطبيعة
الا ان يجعل النفس ايضا من الامور الطبيعية ولو قيل ان مراده ان الوهم لا بد ان يأخذ هذه الاحوال
والصفات التي التنصيف والتضعيف والزيادة والنقصان وغيرها من الاعداد التي في المادة اذا
لم يشاهد هذه الاحوال في المواد لا يمكن ان يتصورها بالوجه الكلي فيصح ان موضوع علم العدد كان حاصلا في
المادة وهذا هو المراد بقوله فيما بعد وليس ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم الا ينعقد عليه لم
ان يكون جميع الامور الكلية التي يبحث عنها في العلم الالهي مقارنة للمادة ايضا لان ادراكها
على وجه العموم لا يكون الا بعد توهمات جزئية لها حتى يستعد النفس لادراكها على الوجه الكلي
والتوهمات الجزئية انما تكون باعتبار انتزاعها من المواد الجزئية والانصاف ان ارتكاب
مثل هذه التكلفات بارد مع انه لا اضطرار اليه لان الاشكال لو كان باعتبار انه
لم افرد علم الحساب عن علم الالهي مع انه موضوعه لا فرق بينه وبين الامور التي يبحث عنها في

فى لم — انها لم — المواد لم — مقارنة لم

هذا العلم من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية ونظايرها فجزاه مما مر من ان افراد هذه العلوم بعضها عن بعض باعتبار البعض افراد الموجود قد اتفق ان لهم مباحث كثيرة بحيث يصلح ان يحمل على الجملة والعدد من هذا القبيل ولا يتوجه فيه عدم الفرق بينه وبين بعض الامور التي يدخل في هذا العلم لان هذا البعض الذي اتفق في العدد لم يتفق فيه وليس المناط في الافراد التعلق بالمادة والطبيعة كيف وافراد الطبيعة ايضا ليس وجه الا ذلك كما عرفت مرارا ولئن كان باعتبار وجه التسمية فالمر وجه التسمية سهل الظهور لانه لا يلزم فيه الاطراد والانعكاس مع انه ذكر جوابا يصلح لدفع الاشكال بهذه الجهة ولئن كان باعتبار انهم حددوا العلم الالهي بانه يبحث عن المفارقات فعلى تقدير تسليم ثبوت هذا الحد منهم ووقوعه في كلام من يعتد به فليحمل على انه تعريف بالاعم هو المشهور من جواز عند القدماء ولو فرض انه لم يجوز ذلك فلعمري ان الحكم ببطلان هذا الحد وفساده اسهل من ان يرتكب امثال هذه التعسفات البارد التي لا طائل تحتها ولا يوسف محصلها الا بالتحاج والعناد وقيل في هذا المقام واعلم ان ههنا فرقا اخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا فعلى المولف من الوحدات على الاطلاق من غير ان يعتبر فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم كعشرة او مائة او الف او غير ذلك او كونه زوجا او فردا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب او غير ذلك ويحمل العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليمات الذي هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقع على معان والوحدة التي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد لمفارقات فان المفارقات ليست في ذوات عدد كثير مؤلف من تكرار آحاد متماثلة كما هو التحقيق عندنا فالعدد الذي من باب الكم يستعد لعلم النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد الا في الماديات لا يفارق عن عوارض الطبيعة الا من حيث ماهيتها انتهى ثم ذلك لشيء اعلم ان العدد اخص من طبيعة الكثرة التي تقابل الوحدة مطلقا التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى لانه شرط الكم المتصل امران احدهما ان يكون اجزاؤه وحدات من حيث هي العدد والثاني ان يكون لها حد متعين من الكثرة لكونها عشرة او مائة ولاجل ذلك لا يمكن تعريف نوع من العدد بالحد الا بعد آحاده الى ان يبلغ

الجزء

آخرها فيتق في تحديد الثلثة انها المؤلفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا القياس في غيرها كما يجيء في هذا الكتاب انتهى وفيه نظر لا يمكن الآحاد التي في المفارقات غير متماثلة كانه لا وجه له وعدم تماثلها لا يستلزم عدم تماثلها من حيث انه كم لكن لا دليل على ان العدد الذي هو موضوع التعليمات هو الذي يكون آحاده متماثلة مع ان قواعدهم ومسائلهم شاملة لغيرها ايضا كما هو الظاهر لكن هذا الاختصاص ان شاهد له دال ما عنى عليه فهو وان كان في بعض المنع لانه بصدد جواب الشبهة لكن نظرا الى مثل هذا المنوع التي لا شاهد لها اصلا مع مخالفته لظاهر كلام الى ما هو ظواهر كلامهم لا ينبغي ان يصغى اليه وما ذكره في الحاشية من لزوم الامرين في الكم المنفصل فالامر الاول منهما قد عرفت حاله وقس عليه الامر الثاني ايضا بل هو اشنع اذ يلزم ان لا يكون العدد الغير المتناهي عددا ولا يكون اعداد اصلا ثم قوله في الحاشية ولاجل ذلك الى قوله فلا يفهم معناه ظاهرا وكانه اراد انه لما كان الكون على حد معين من الكثرة معتبرا في العدد تعويض ان العدد لا يمكن تعريفه الا بعد آحاده الى ان يبلغ آخرها اذ لو جاز ان يكون غير متناه لما بلغ آخرها وهو مع كونه بعيدا عن العبارة فيه ان هذا انهم قالوا هذه العبارة فهو على سبيل التمثيل والمراد ذلك اذ معلوم ان المراد عد آحاده جميعا كان متناهيا كان تعريفه بعد آحاده الى ان يبلغ آخرها وان كان غير متناه فبعد كلما غير انه لا نهاية والخط قوله لانه وهم له الوهم بالمعنى المصدري اي التوهم قوله ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان يجتمع او في بعض النسخ من احوال طبيعة لها وعلى النسخة لها ان يجتمع صنعة الطبيعة ومنا الاول احسن منها قوله فينبغي لطالب هذه الصناعة ان يعرف تدقيق ان الشيخ خلط في هذه المقالة المعقودة تأمل بل وايضا الفصل الثامن اشبه بالمقدمات فكان الاولى على تقدير الخلط ان يقدمها على الفصل الخامس والسادس والسابع ليكون المقدمات مشاهرة والمقاصد فرقا اخر فهذا خلط آخر ووجه بان وجه جمع كانه عموم نفع تلك المسائل في سائر المطالب كالمقدمات فلشدة المشابهة والمناسبة بالمقدمات اوردها في مقالة واحدة واما الخلط الآخر فكان وجهه ان الغرض من الفصل الثامن لا يبعد ان يكون اثبات ان الواجب حق وكذا معلولاته وما حق منها ورد شبهة السوفسطائية لتردادها ورد عليها وليس الغرض منه ابطال زعمهم لا اثبات الواقع.

بعيد

الفصل الرابع

الذي هو الموضوع ليكون من المقدمات او من المسائل قوله لانه ليس يحتاج الموجود في ان يكون
جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا قال غياث الحكماء يورد على هذا ايراد مشهور ويجاب بجواب
مشهور بعين قد يبحث في هذا العلم عما يحتاج الموجود في الانقسام اليه الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا بل نفس هذه الاقسام هي الطبيعيات والتعليميات وايضا انقسام الكم والجسم الى
المقادير لا يحتاج الى ان يصير تعليميا اذ التعليمي هو المقدار في المادة والانقسام الكم
لا يتوقف على اخذ المادة اقول ليس بشيء منهما بشيء والوجه ما اشرنا اليه فيما اشرنا اليه
وما اورده من الجواب غير صواب وكل من وجهيه غير وجيه بوجه اما جواب السؤال وحل الاشكال
فهو لان الرئيس يريد ان الجوهرية من الاعراض الاولية للموجود فيلتفت بان جوهرية الموجود لا يتوقف
على صيرورته شيئا آخر حتى يصير جوهرا ولا يستلزم ذلك ان يكون كل ما يبحث عنه في ذلك العلم
عرضا اوليا لهذا الوجه اذ على ما قررنا في الجواب كثيرا ما يبحث عن الاعراض الاولية للاعراض
الاولية وما يشتمل به المستشكل من اعراض اولية لاعراض اولية ككون الماهية عرضي
او لا للموجود كمية عرض او لا للجوهر وبهذا يظهر فساد سائر مواد الايراد ويظهر بعض
ما تكلف في الجواب غير صواب فان قوله الموجود لا يحتاج في ان يصير احد هذه الامور
الى ان يصير طبيعيا او تعليميا غير صواب وكأنه معاندة ومكابرة وقوله بل نفس هذه
الاقسام هي الطبيعيات لا حاصل له ولا طائل تحته وايضا قوله وايضا باطل والتعليل
عليه بوجه منها انه لو كان التعليمي هو المقدار في المادة لكان انقسام الموجود اليه موقوفا على
اعتبار المادة انتهى ولا يخفى ان ما حسبه جوابا للسؤال وحلا للاشكال فهو فاسد اذ لو كان
البحث عن هذه الاشياء باعتبار انها اعراض ذاتية للاعراض الذاتية للموجود فعلى هذا يجب
ان يكون جميع مباحث الطبيعي والتعليمي بل فروعهما ايضا من الطب وغيره داخلة في العلم الالهي
اذ جميعها اعراض اعراض للموجود وانه لا فائدة في ما ذكره الشيخ من ان من الاحوال
التي يبحث عنها في هذا العلم ما لا يحتاج الموجود في لحوقها له الى ان يتخصص طبيعيا
او تعليميا او غير ذلك من موضوعات العلوم الاخر كما هو الظاهر ولو قيل ان جميع الاحوال

الت

ولئن كان كما قلت من انها اعراض اعراض الموجود لكن اخرجوا عنها احوالها لما ذكره
سابقا من صلاحيتها لجعلها علما على حدة ولذا استثنى الشيخ الاحوال التي يحتاج الموجود في
عروضها له الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فنقول على هذا عاد الاشكال ولم ينفع
هذا الجواب ويحتاج الى جواب آخر فالصواب في الجواب ان نبني على ما يستنبط من الكلمات
السابقة انك قد عرفت ان موضوعات العلوم الاخر لما كان احوالها من حيث انها احوالها
صالحة لجعلها علما على حدة افردوها عن هذا العلم فما كان من الموجودات واحوالها لم يبلغ
الى هذه الموضوعات واحوالها يبحث عنه في هذا العلم سواء كان الغرض اثبات وجوده كتقسيم
الموجود الى الواجب والجوهر والعرض والعقل والنفس والمادة والصورة او اثباته لبعض الموجودات
كاثبات الصفات العلى للباري تعالى واثبات العقل للمفارقات واما اذا بلغ الى هذه
الموضوعات فالبحث عن نفس هذه الموضوعات ايضا في الاثبات وجودها او ماهياتها الشريفة
اي من الموجود استثنوا ايضا من هذا العلم اذ جميع عوارض الموجود لم يبلغ الا حقا المستثنوه
من هذا العلم واما عوارض هذه الموضوعات فالبحث عنها ان كان باعتبار اثبات وجودها
في نفسها كاثبات وجودها فهو ايضا من هذا العلم اذ هو بالحقيقة البحث ليس داخلا في المستثنى
بل المستثنى هو الاحوال التي تلحق الموضوعات من حيث انها احوال لها مثل الحركة والسكون
من احوال الجسم الطبيعي المستعد للحركة والسكون الذي هو موضوع الطبيعي فاذا كان
الغرض من البحث عنهما اثباتهما للجسم المذكور بان يكون الفلك متحركا والارض ساكنة في الوسط
فهو من الطبيعي وخارج عن الالهي لانهما من احوال الجسم من حيث انها احوال من هذا العلم واذا كان
الغرض اثبات وجودهما وان وجودهما من قبيل الاعراض او الجواهر فهو من هذا العلم وليس
داخلا في المستثنيات وقس عليهما ما سواهما وعلى هذا لا يبقى الاشكال من وجه ويظهر
فائدة قول الشيخ انه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا
فانه وان كان لا يحتاج في ادخال البحث عن نفس وجود الجوهر في هذا العلم الى هذا القيد اذ
لو كان الجوهر مما يحتاج الموجود في عروضه له الى ان يصير طبيعيا او تعليميا ايضا لكان البحث

الى التركيب ١٢

عن وجوده داخلا في هذا العلم على ما عرفت لكن البحث عن احواله من حيث انها احواله
لا من حيث انه موجود يحتاج في ادخاله في هذا العلم على الوجه الذي ذكره وبما قررنا ظهر ان الكلام
المجيب الاول ليس بصواب بكله كما انه ليس بخطا بكله اذ ما هو الصواب في كلامه هو نفي الموضوعات
اذ يصح فيها انها ليس يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او غير ذلك حتى يلحقه هذه
الموضوعات فالبحث عنه سواء كان باعتبار وجوده او باعتبار اثباتها له في داخل في هذا
العلم واما ما هو الخطا في كلامه في الاعراض الخاصة بها كالحركة والسكون على ما ذكره لان هذه
الاعراض المرجحة يحتاج الموجود قطعا الى تخصيص التخصيص المذكور حتى تلحقه ولو جعل اشتمال هذه
داخلا في هذا العلم لزم شمولها للعلوم الباقية فلا بد فيها من تفصيل القول كما ذكرنا واما
ما ذكره بقوله وايضا فعنه انه لا يلزم من مطلق التعليمي ليس هو المقدار في المادة ولو سلم فحصه
كذلك فلا يتم سند هذا الجواب ثم ما اورده غياث الحكماء على هذا الجواب من انه غير صواب
لانه معاندة ومكابرة وان قوله بل ليس هذه الاقسام اي الطبيعيات مما لا حاصل له ولا طائل
تحته فلا نزاع في ان منظوره فيما ذا وان نهايته على ان الشيخ ادعى انها ليست منظورة ليس ما اورده
على هذا الجواب لانه لم يتفطن بما ذكرنا لم يجب جوابه صوابا وايضا لم يحكم بكون هذا الجواب ردا
بل صوابه من وجه وخطاه من وجه كما بيناه وما قال وايضا قوله وايضا باطل والتعليل عليل
بوجه وذكر هنا واحدا او ترك الباقي كما هو دابه في هذه التعليقات وكيفية ترك تلك الوجوه ايضا
نوع من الخفاء مع اخواته للمصير فضيحة له وايضا فيه انه لو لزم لكن انقسام الموجود الى التعليمي
موقوفا على اعتبار المادة على تقدير كون التعليمي هو المقدار في المادة اي محذور يتصور فيه
ولو قيل لعله تخيل انه على هذا يكون البحث عن التعليمي بحثا طبيعيا اذ يصدق عليه انه عرض
للموجود يحتاج الى ان يصير الموجود طبيعيا فعنه ان موضوع الطبيعي ليس هو الجسم الطبيعي
فقط بل لا بد من اعتبار حيثية الحركة والسكون ولا اقل من اعتبار القوة وظاهر ان عروض
المقدار للجسم لا يحتاج الى اعتبار قوة اصلا فافهم **قوله** في الدلالة على الموجود والشيء
واقسامها الا وجه ربما يكون فيه تنبيه على الغرض قال غياث الحكماء لعله اراد بالدلالة

الى المجيب ٢

وليست ... يعني

الاداة

براهة الموجود نظ

واقرب ظ

وتعليلنا ٣

الاشارة الوجه بعيد البداهة وتنيابه احواله ولم يرد ايراد لفظ دال على الوجه فانه بديهي التصور كما تقدم
فاورد لتنزيه الاحتياج الى فصل وعرفي الغرض الى النقيبه واعراضي اشار اليها في الفصول السابقة
التي منها ما تقدم في تحصيل الموضوع وانه بديهي انتهى ويقرب منه ما في بيان الغرض ما قيل
وهو تعيين موضوع هذا العلم واثباته لا من جهة الاكتساب بقول شارح اوجه انتهى لا يقال
لكن كونه الغرض من الغرض بنفي هذه الدلالة التي ذكرها فيكون حاصل الغرض من الفصل في
الدلالة على الموجود والشيء واقسامها الاول من الوجوب والامكان ما يجوز يكون تنبيها على هذه
المعاني لا تعريفا حقيقيا لما سيأتي في انها بديهية لا يمكن تعريفها لانا نقول انه لم يذكر تنبيها ايضا
على هذه المعاني الا ما ذكره من تعريفات العموم وزيفها كلها تنبيه على هذه المعاني كما يعرف
انه لم يكن تعريفا حقيقيا **قوله** باخطارها بالبال متعلق بتنبيها دال اي ليكون التعريف بهذا
النحو او حال من التعريف بل ضميره المستتر في ليكون او متعلقة بملتبس وكونه وتلبس
التعريف به عبارة عن تحققه في ضمنه **قوله** او تفهم ايدل به عطف على اخطارها
وحاله حالة **قوله** وربما كان ذلك الشيء اي في انفسها اخفى من ذلك قال غياث الحكماء او
المشهور في توجيه هذا وجهان احدهما هو الذي اشار اليه المحقق في شرحه للاشارات
معتذرا عن تعريف الخبر بالصدق والكذب حيث قال الحق ان الصدق والكذب من الاعراض
الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي او ورد تفسير الاسم وتنبيها لمعناه من بين سائر
التركيبات فلا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا ببعض
المواضع بغيره ويمكن ان يشتمل على جزء من الاعراض الذاتية الغنية عن التعريف وغيرها
مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء مما يخلص
ويتجرد عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان
بذلك الشيء وهنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات كبير اشتباه لانه لم
يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالتركيب الخبري
التركيب الذي يحتمل احد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان يمكننا

لئن توهم انا نعني بما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس فلا يكون دورا وصاحب المحاكمات
بعد التعبير عما ذكره الشارح بعبارة اخرى قال والحاصل ان معنى الخبر له اعتباران الاول من حيث
هو هو والثاني من حيث انه مدلول الخبر فمعرفة الصدق والكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر
من حيث هو هو ومعنى الخبر من حيث هو مدلول للفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق والكذب
فلا دور وهذا كما اذا تعقلنا عدة معان منها الحيوان واردنا التعبير وتمييزه من بين تلك
المعاني فنقول ذلك الذي هو الجنس للانسان فلفظ الحاصل عينت معناه ولا يلزم انه تعريف
دوري من حيث ان معرفة الانسان موقوفة عليه انتهى كلامهما بعبارتهما واقول الحاصل مما ذكره
من الحاصل اما اولا فلانه لا يكون المعرف حقيقة هو اللفظ دون المعنى ولم يكن التعريف تعريفا
للمعنى ولا رسما له بل تصويرا لان اللفظ موضوع لاي معنى من المعاني المعلومة ولو كان مراد المحقق
هذا لما اطنب وكفاه ان يقول انه تعريف لفظي بل في كلام عباراته صريحة في ان المراد تعريف
المعنى دون اللفظ واما ثانيا فلانا لا نسلم ان معنى الخبر من حيث هو مدلول اللفظ الخبر موقوف على
معرفة الصدق والكذب وفي التوقف الاول ايضا بحث ومناقشة واما ثالثا فلان مثاله لا يتم الا على ما
هو الموافق لتعريف اللفظ كما لا يخفى ثم اقول في كلام المحقق ابحاث منها ان المعرف يجب ان يكون قبل
التعريف معلوما بوجه لا يشاركه غيره فيه لا الاشتباه والالتباس وثانيها القول انه كان في
التصديقات مبادي اولية يصدق بها لذواتها لا لغيرها ويكون التصديق بغيرها بسببها واما المطالب
بواسطة اللفظ الدال عليها او بغيرها لم يمكن تحصيل العلم بما يتوقف على تلك المبادي وان لم يكن تحصيلها
المشار اليه بالاخطار بالبال من قبيل افادة العلم المجهول بل من قبيل التنبيه على مقصود اتى بها وقد
يكون هذا التنبيه بامور هي اخفى من المنبه عليها باعتبار النظر مثل ان ينبه على ان الاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية كما في الشكل الاول من الاصول لكون تلك المقدمة مستعملة في اثباته
وتلك الامور وان كانت باعتبار انفسها اخفى فهي اوضح باعتبار التنبيه عليها والالتفات
اليها كذلك في التصورات المبادي مثل ذلك وفيه ان المبادي الاول التصورية والتصديقية
وان كان حصول العلم بها سببا لحصول العلم بما يتوقف عليها لكنها قد يصير الشيء بالتفات النفس اليها توقف

والالتفات اليه

عليها

عليها وذكرها سببا للالتفات الى تلك المبادي وتذكرها ولا دور فيه فالتصديقات كما مر في
التصورات السابقة على الحصول كقولك ما هو جنس للانسان فهذان الجوابان ان كان احدهما
الاول يرد عليه ما يرد عليه لا يرد على النظر الصحيح بل يكون كلام المحقق على حال عن
وجه من الخلل ويحصل الرشد بمن يرد شبهاتها والاشبه انه اراد ما اردناه واشرنا اليه في التعريف
انتهى وههنا ابحاث احدها ان قول المحقق الغنية عن التعريف لا معنى له في هذا المقام اذ الامور
الذاتية اذا كانت غنية عن التعريف فلا حاجة الى الاعتذار عن تعريف المعروض بها لانه يجيء
قطعا سواء فرض انه واضح بحسب حقيقته او قد حصل الالتباس فيه في بعض المواضع كما فرضه المحقق اولا
اذ ظاهر انه اذا كان الشيء نظريا وكان له عارض بديهي يصح تعريفه به تعريفا رسميا وايضا
ما يشتمل عليه مما لا يلائمه لان الاعراض الذاتية اذا كانت مشتملة على المعروض كانت معرفتها موقوفة
عليه مع انه يصرح آخرا بان حد الصدق والكذب مشتمل على الخبر الاول بتكلف وحمل الغنا
بعد التعريف على عدم حصول الالتباس فيه على ما فرض المعروض ومنا ونفي مراده بالعرض الذاتية في هذا
المقام ليس هو الصدق والكذب بل ما يشتمل حد الصدق والكذب عليه لانه ايضا عرض ذاتي للخبر
وهو غني عن التعريف وعلى الاول يندفع الايرادان جميعا وعلى الثاني الاول فقط وثانيها ان
قوله وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان فذلك الشيء لا وجه له لانه
اذا كان كذلك فما الحاجة الى الاعتذار والكلام انما هو في ان الصدق والكذب معرفتهما موقوفة
على معرفة الخبر والاعتذار انما هو لذلك فعلى تقدير عدم افتقارهما الى الخبر كان الجواب هو هذا لا
الاعتذار الذي ذكره ومع ذلك وبالجملة كلامه في غاية التشويش والبيان المنقح ان يقال ان الصدق
والكذب وان كان معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر ولا يمتنع تعريف الخبر بهما لكن ليس المراد في هذا
المقام تعريف الخبر بل الخبر حقيقة هو النوع الخاص من التركيب معرفته بديهية لكن قد وقع
الاشتباه من حيث ان ما يبحث عنه المنطقيون اي نوع من انواع التراكيب فنبهت عليه وبين
بانه النوع الذي يشتمل تعريف الصدق والكذب عليه او انه النوع الذي يتصف بالصدق والكذب
ذكرهما وعلى هذا لا دور اصلا كما انا عرفنا معنى الحيوان ما بديهية او بالكسب وعرفنا الانسان بانه حيوان

تاطق الغرض اما عرفنا الفرس ايضا ونعلم ان احدا من الفرس والحيوان جنس مثلا والاخر نوع والكلي
نوع الجنس ايهما فاذا اشار احد الى الحيوان وقال ان الجنس هو الذي عرفت الان من انه لم يكن فيه فساد
اصلا ولا يجوز ان يعرف الحيوان بالانسان لان الذي يكون معرفته موقوفة عليه لا يكون في التصور الى
الذي فرضناهما ما وقع في التعريف عرض ذاتي حقيقة اذ الواقع في تعريف الصدق والكذب
عرض ذاتي لنوع الخبر وكذا الواقع في تعريف الانسان عرض ذاتي للحيوان لكن ليس المقصود في
المقام معرفة الخبر والحيوان بهما بل المراد تميزهما عن ساير المعاني الحاصلة في الذهن والاشارة
اليها وايضا على ما فرضنا ليس التعريف التعريف اللفظي المصطلح اذ اللفظ لم يتغير التعريف
فيما فرضنا وان كان مشاركا له في ان التعريف فيهما جميعا لالتفات الى معنى حاصل في الذهن
وتميزه عن ساير المعاني الحاصلة فيه لان تحصيل شيء في الذهن امر غير حاصل والغرض في
التعريف اللفظي المتعارف اما التصديق بان اللفظ موضوع لهذا المعنى او تصور المعنى واحضاره
بالبال على انه مراد من اللفظ وفيما فرضنا الغرض اما التصديق بان ما يبحث عنه المنطقيون هو هذا
المعنى وان الجنس هو هذا المعنى وتصور المعنيين او احضارهما بالبال من حيث انهما مبحوث عنهما
وجنس فما لم يكن ما اورده غياث الحكماء اولا على المحاكم لا وارد له لانك قد عرفت ان الغرض
الذي فرضه المحقق ليس تعريفا لفظيا حقيقة لكنه مشارك له في المعنى الذي ذكرنا فالمحاكم
تسامح واورد الكلام اولا في صورة التعريف اللفظي الحقيقي وثانيا في صورة اخرى اشعارا
بان حكمهما واحد وعلى هذا لا ايراد عليه نظرا الى حاصل المعنى وانما الايراد منشاؤه الوقوف على
اللفظ وعدم التدبر في اطراف الكلام والعلاوة ان المحقق لم يجعل ما هو بصدده من قبيل التعريف
اللفظي الحقيقي انه ذكر ان لفظ الخبر معناه معلوم وايضا الماخوذ في تعريف الصدق والكذب على
ما هو المتعارف هو هذا اللفظ اذ يقولون ان الصدق مطابقة الخبر في الواقع فلا يصح اذن
جعل التعريف تعريفا لفظيا للخبر وراء بعض ما اورده ثانيا ايضا فاسد اذ مراد المحاكم ان التوقف
بحسب الغرض اذ الغرض كاف في المعرفة او اراد بالتوقف حصوله منه او اراد التوقف
بحسب التعريف المفروض اي اذا فرض ان الصدق والكذب عرفا بمطابقة الخبر ثم فرض

التعريف ر

لم

لم ينقط الخبر عرفت بها فكل منهما متوقف على الاخر بحسب التعريف المفروض وان كان جاز ان
يعرف كل منهما بامر اخر وعلى التقدير لا وجه لمنع التوقف اصلا وخامسا ان ما اورده ثالثا
باطل ايضا لما قررنا انه جمع بين التعريف اللفظي المتعارف والنحو الاخر الذي اورده المحقق للغرض
المذكور فلا ايراد عليه اصلا من جهة عدم المطابقة بين المثال والممثل وسادسا ان ما اورده
على المحقق لا ورود له اذ بعد ما عرفت ان مراد المحقق ها هنا ان مطلوبه تعريفه وتميزه عن ساير
المعاني معلوم بوجه لا يشاركه غيره في الواقع لكن لا يعني في نظرنا اذ ما يبحث عنه المنطقيون
من انواع التراكيب هو ما هو اكثر من ساير المعاني المتصورة المفروضة منحصر في الواقع في الخبر
والمجهول ولا يشاركه غيره لكنا لا نعلمه بعينه ولو كان مراده انه لا بد ان يكون المعرف معلوما
بوجه لا يشاركه غيره في نظرنا ففساده ظاهر لان نحن نجوز مع ان ما ذكره من لزوم كون المعرف
معلوما بوجه مختص انما هو في التعريف الحقيقي لا في هذا التعريف الذي اراده المحقق وفي كلام
القائل ان ها هنا ايضا اشتباه لكن لا حاصل في الغرض له ثم ان مراد الشيخ بهما لكن ان يكون
التعريف اللفظي المتعارف او ما ذكره المحقق او ما يشملهما والاخير اولى ويمكن ان يكون
قوله العبارة كما اشارة الى ان صح في التعريف اللفظي وعلته ما لا غيره مما ذكره المحقق او
وجه اخر مثل ان يتوصل بها من اخص مما عندهم قوم بسبب تداول هذا المعنى عندهم بجهة
ما اعرف مما هو اعرف في نفس وعند الجمهور نحو ذلك بل ثم ان الامام وجه تعريف الخبر بالصدق
والكذب بوجه غير ما ذكره المحقق وهو ان الشيء ربما كان اخفى من غيره من وجه واعرف منه
من وجه اخر وعند ذلك يصح تعريف كل منهما بالاخر وعند ذلك نقول ان الناس قد جرت عادتهم
انهم يقولون في بعض الاقوال لقائله صدقت او كذبت ولا يقولون ذلك في كل الاقوال
وح تعريف الخبر بانه الذي جرت عادة الناس بان يقولوا لقائله صدقت او كذبت
فلا يكون تعريف الخبر بالحقيقة الصدق والكذب بل بما جرت العادة باستعماله في
المنطقيين فيه انتهى كلامه بعبارته وهذا ايضا ليس ببعيد ولعله ايضا داخل في كلام المحقق
ها هنا قوله تنبهت النفس على اخطاره ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد اعلم انه

وقع النزاع في ان التعريف اللفظي هل هو من المطالب التصديقية لكون الغرض التصديق بان اللفظ
كذا موضوعة للمعنى الفلاني او من المطالب التصورية لكون المطلوب اخطار المعنى بالبال واخطاره
لا حصوله اذ الموقوف حصوله بدونه وقد اورد القائلون بالاول على القائلين بالثاني بانه قد يكون المعنى
مخطورا بالبال حاضرا عنده ومع ذلك يحتاج الى التعريف اللفظي وهو ظاهر فظهر ان المقصود منه
ليس الاحضار والاخطار والا لزم تحصيل الحاصل والشيخ اختار المذهب الثاني كما هو الظاهر من قوله
اخطار ذلك المعنى بالبال وهو الظ فيجب الجواب عن الواقع ايضا اذ نعلم انه عند سماعنا قول القائل قلت
غضنفر اذا لم يكن الغضنفر معلوما لنا ونسأل عنه ليس غرضنا حصول التصديق بان هذا اللفظ
موضوع على اي شيء بل غرضنا ان نعلم ان الشيء الذي نسأل انه اي شيء كما يحكم به الوجدان وانكاره
مكابرة وانما التصديق المذكور غرض لغوي يحصل في صناعة اللغة ولعل الاولى دفعه او رده
عليه بما تكلمنا فيه من حيث انه حاصل المراد وحاصل الدفع ان الغرض ليس مجرد الاخطار بالبال
حتى يتوجه انه في الصورة المذكورة يلزم تحصيل الحاصل بل اخطاره بالبال من حيث انه المراد من الكلام
ولا شك انه قبل التعريف ليس له اخطاره بالبال بهذه الحيثية بل اخطار بالبال فقط وبهذا
اندفع الايراد فافهم قوله واجلى الاشياء بان تكون مقصورة للاشياء مهما كان بداهة
الوجود بديهية اكتفى فيها بهذا البيان التنبيهي فلا مجال للمناقشة عليه وقد قيل انه لما وجب انتهاء
سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولي التصور وذلك الشيء لا محالة اعرف الاشياء و
ابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري مجراه لكونها عامة فالوجود اولي التصور
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغي الاكتفاء ههنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم في هذا
المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولي التصور والثاني انه يمتنع تعريفه
الثالث انه اول الاوائل في التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة
اما بيان الاول فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم
بديهي اولي والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم وان كان
في التصور على الاطلاق اوليا بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اوليا الثاني ان علم كل انسان

بوجوده ذاته غير مكتسب وهو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المطلق سابق على العلم بوجوده
والثاني على الاولية بان يكون اوليا وفيما في هذا المقام غموض في عرفان ان الوجود ليس
ههنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف الوجود فبانه لو امكن تعريفه فهو
اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول ظاهر البطلان اذ يكون الشيء معلوما
قبل كونه معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او بعضها كان الوجود الواحد
وجودات وكان الفرد جزءا من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشيء الى مثله وان لم يكن وجودات
فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث كان الوجود عبارة عن
الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع متقدما عليه لانه علة او ذي له
فيكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارجي هف واما انه التعريف بلوازمها الخارجية
فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود تلك اللوازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك معرفا له
والاتصاف فرع تحقق الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف للشيء فيلزم تعريف المطلق
بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان الثالث فهو ان الوجود اول الاوائل في التصور
فذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفتنا لكل شيء عبارة عن حصوله لنا وهو متضمن لمطلق الحصول
فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول كذا لكن الحصول مرادف للوجود
هذا امر وجداني والمنازع مكابر انتهى وفيه ابحاث احدها ان قوله وذلك الشيء لا محالة
اعرف الاشياء وابسطها واعمها ممنوع بل يلزم ان يكون فيما بين الامور العامة امر بديهي
اذ لو كان جميعها كسبيا لما امكن اكتسابها اذ الامور الخاصة لا تصلح معرفة لها بناء على اشتراط
المساواة في التعريف ولعل مراده انه لو فرض ان العلوم الكسبية كلها سلسلة واحدة فلا بد ان
ينتهي تلك السلسلة الواحدة الى اعرف الاشياء وابسطها واعمها وهو ظ ثانيها انه بعد ما اقام
البرهان على بداهة الوجود كيف يتوهم انه لا ينبغي الاكتفاء بهذا القدر بل يجب ان يبين ثالثها انه
ان ما ذكره ليس برهانا اذ غاية ما يلزم منه ان يكون على الفرض الذي ذكرنا منتهى سلسلة الاكتساب
امرا عاما واما انه الوجود فلا يلزم ومع قطع النظر عن الفرض فغاية ما يلزم ان يكون في الامور

العامة امر بديهي واما ان الوجود فلا فيقال ان الحاصل بعدم تامية ما ذكره بهذا الوجه الذي ذكرنا فلذا
حكم بانه يجب بيان هذا الامر ولا ينبغي الاكتفاء بما ذكر لعدم تماميته ثم انها انه قد عرفت ان بداهة
الوجود بديهية فلا حاجة لها الى دليل كما يحكم به الوجدان وقيل ان هذين الدليلين اللذين ذكرهما
وكذا سائر الادلة التي ذكروها اي مقدمة من مقدماتها اجلى من بداهة الوجود مثلا بداهة
التصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اجلى من بداهة النفي والاثبات
ولا اظهر منه في مرتبة مشكوك فيه وكذا كونه اول الاوائل في التصورات ايضا بديهي كما يحكم به الوجدان
وبذلك يعلم امتناع تعريفه ايضا هذا والكلام على الدليلين نفيا واثباتا مشهور في كتب
القوم ولا حاجة الى التعرض لها رابعها ان قوله فعند اجتماعها على الذي يحدث صفة الوجود
ان اراد ان يراد به انه عند اجتماعها على الذي يحدث امر هو الوجود او الاكيد اثر او يراد انه عند
اجتماعها يحدث صفة الوجود لها اولا وهو الظاهر من العبارة فعلى الاول نقول انه يحدث
الوجود عند اجتماعها عليها وهو المجموع من حيث المجموع ولا يلزم منه خلاف فرض وكون التعريف
بالذاتيات تعريفا بالخارج وبمحط دعاء الشارح نقول انا نختار انه عند اجتماعها عليها يحدث
صفة الوجود لها ولا محذور فيه اذ كون حقيقة الوجود عبارة عن اشياء لا يكون معروض
الوجود اي محذور فيه ثم ان كان لا بد ان يكون الوجود موجودا فنقول ان الوجود موجود
بنفسه واجزاؤه جميعا ولا محذور لجواز عروض الشيء لنفسه وجزئه كما قرروه ولئن سلم لا بد ان
لا يكون الوجود امرا اعتباريا فلا امر فيه اظهر خامسها … قوله لانا لم نعرف وجود
ذلك اللازم الخ اذ لا يلزم في التعريف الرسمي ان يعرف الاتصاف بل يكفي فيه حصول الاتصاف
في الواقع سلمنا لكن الاتصاف وجود باشتراك اللفظ سلمنا الاشتراك المفهومي لكنه
نوع مباين للوجود بنفسه ولعل الوجود بنفسه الذي هو المفهوم عرف بالوجود الرابطي المباين
له ولا محذور لا بان يكون نفس المباين معرفا حتى لا يجوز بل يكون المعرف ماخوذا منه
ولو فرض الكلام في الوجود المطلق الشامل للرابطي وغيره فغايته الامر لزوم تعريف
الاعم بالاخص ولا فساد فيه الا بالشرطية المشهورين وهذه الكليات دائرة بينهم

سادسها

سادسها ان قوله فمطلق الحصول اقدم واعرف امم اذ كون المعرفة عبارة عن الحصول
لا يستلزم معرفتها بالحصول حتى يكون الحصول اقدم واعرف **قوله** وذلك من جملة
الخ يقال اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحدوا الوجود ايضا لما التزموا ذلك وقد
علمت بطلان ذلك اذ وجب انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يبقى الفرق بالجملة بين اوليات
في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للموجود بما الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف
الوجود يوجب كون ما وصف به موجودا في نفسه وموجودا الوجود بذلك يعرف لكن الشيء لا يعرف الا به
فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه
الذي ينقسم الى القديم والحادث وربما لا يعرف ان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار شيء عدم ولا شيء
انتهى ولا يخفى ما في قوله يوجب كون ما وصف به موجودا في نفسه اذ وجود الوصف ثم سوا لو سلمنا وجود
الموصوف اولا وكذا ما في قوله كان الوجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود لان لزوم
كون الوصف موجودا اما بنفسه او بالوجود لا يستلزم ان يكون معرفته بعنوان كونه موجودا بل اللازم معرفته
فقط هذا مع ما عرفت من حال الوجود الرابطي فافهم **قوله** وهذا لان كان ولا بد ان مراده الا ان الحكم
بان الموجود لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا بل لا يجوز خلوه عنهما فلا يكون التعريف صحيحا ولو سلمنا انه
فلا شك ان الانقسام من الموجود الى الموجود اعرف منهما فكيف يعرف بهما دعوى لا تعرف الا مستنده
على البداهة ولا كلام فيه واما ان انهما قسمان منه وحيح كلام كلام اذ لا يلزم ان العام اعرف من
الخاص مطلقا واما ما في هذه الغاية لم يتضح لهذا ذكر الالتباس في عبارة لم يتضح ان الموجود لا بد ان
يكون اما فاعلا او منفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بتعسف وبهذا لا حاجة له الى البيان اذ يعلم
كل احد انه لا يعلم بديهة ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا بل لا بد من دليل قيل ان من سخيف
الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير
حاجة الى ... ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر ان
انها اذا كانت محسوسة فهي من الحس والمحسوسات وبدايته حاصلة يقع ادراكها والعجب
هذا ان الشيخ قد بين في الفصل الاول من هذا العلم على فساد ما زعمه حيث قال واما الحس فلا يؤدي

الا ان الموافاة وليس اذا توافق شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر فاذا لم يمكن ادراك مطلق السبب او السبب بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل بما كان ادل واولى العام من كل معنى اعم من الخاص منه عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات انتهى ولا يخفى ان الاولى ان يدفع الكلام الذي اورده بعض الناس بما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ ان مراده انه لم يتضح ان الوجود لا يكون الا فاعلا او منفعلا الا بالقياس لان الفاعل والمنفعل لا يثبت الا بالقياس حتى يرد ما اورده والفرق بينهما ظاهر واما دفعه بما دفعه القائل فيمكن ان يناقش فيه بان الموجود ان يعرف مرادف بالفاعل والمنفعل ما يأتي في الوجود انه يفعل كذا او ينفعل عن كذا ولا شك ان الفعل والانفعال الذين يدعون بديهيا محسوسا الا ان الجمهور كلهم حتى الاشاعرة القائلين بان الجميع من فعل الله تعالى يقولون ان زيدا انفعل كذا وعمرا انفعل عن كذا وان النار تحرق الحطب والثلج يبرد وعبر عن ذلك بالسببية والمسببية الحقيقية على ان ذكر الشيخ في الفصل الاول من هذه المقالة انها ليست تدرك بالحس بل الحس يدرك الموافاة فقط واما ما قال ان مدركهما الحس فجوابه ان مدركهما الحس الذي يدرك الموافاة فافهم قوله وانما يعرف الصحيح ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان عبارات الحكماء فقد ناقش فيه بعض الافاضل المعاصرين فالاولى فيه نظر لان مفهوم الشيء ليس ذاتيا لافراده وتعقله لا يجوز ان يكون الصحيح والخبر وامثالهما بديهية او مكتسبة من غير توقف على معرفة معنى الشيء وانه نظر فامرين قصور من وجه منها ما هو ما ذا الشيء من اعتبار معنى ما الذي هو معنى الشيء ولا شيء من التعريف للصحيح والخبر يمتنع ان يتوهم تصور الصحة بدون الشيء مع انه ليس بشيء ومنها انه بنى على ان في التعريفات لا تتصور بدون تصور الشيء وذلك ظاهر بل لا يخفى هذا الاحتمال ومنها ان عدم الذاتية لا يستلزم امكان التصور بدونها فان كثيرا من العرضيات مما يستلزم تصور افرادها تصورها كما قيل انتهى ولا يخفى ان وجه الاول ما سماه تحكم لانه توهم ان بناء النظر على ان التعريف للصحيح والخبر لاستعمال الشيء فيه فذكر ان التعريف ليس للصحيح بل التعريف للصحيح وكلا يحتاج ان الشيء لا بد ان يكون ماخوذا في تعريفه اذ لا بد من اخذه في تعريفه وهو معنى الشيء وهو توهم فاسد لان الكلام

القواهر على

بوهم هذا



الفاظ وارد في المشتق ايضا اذ يمتنع ان الشيء الذي من ذاتيات هذه الاشياء حتى يلزم ذكره في تعريفها بل من العرضيات فيجوز ان لا يذكر في تعريفها وليس المراد حصول لفظ الشيء بل ما هو الذي والامر وامثالهما ايضا كذلك فلا يلزم انه لا بد من ذكر ما في تعريف الصحيح والخبر واما وجه التأكيد فيه مناسب المقام اذ غرض الشيخ بيان امتناع تعريف الشيء بما يتوقف على هذا الاسم وذلك غاية الامر ان يكون تعريفهم الشيء فيما ذكر غير صحيح ولا يجوز ان يعرف الشيء ثم يعرف به شيء آخر غير التعريف المذكور ووجه الثالث ايضا ظاهر الفساد اذ النظر المذكور لا يدل على استلزام عدم الذاتية امكان تصور الشيء بدونه حتى يرد ان كثيرا من العرضيات لا يمكن تصور المعروض بدونه بل قال انه ليس بداخل حتى يلزم ان يذكر في تعريفه ادخال لزوم الحد والاكتساب لم يذكر في مطلق التعريف بل عرض فيجوز ان لا يذكر في التعريف سواء كان حدا او رسما فالايراد عليه بما ذكر غير متجه خارج عن الاداب والادب ان لا يذكر في مناقشة الناظر ان النظر ليس للصحيح والخبر بل يرد فيه في الوجود والعادة وامثالهما او يلزم للادراك وهذا القدر كاف في المقام كما لا يخفى قوله يكون كالكيفية التي لحقها الكاتب ذكر ان المراد به اولا انه ادل واذا كان مراده على الشيء ومراده انه ماخوذ في تعريف الصحيح والخبر لما حقق في تعريف الشيء هو الذي بما ذكره ذكر ذلك بل مراده على الشيء في الشيء من ان تعريف الشيء بما لا الذي بمعنى الشيء ولا يلتفت في الصحيح والخبر ولا يخفى ان مثل المعاني كالكلام جاريا فيها ايضا ذكر ما لا يلزم اخذ الاول في تعريف الثاني بل يجوز ان يكون الشيء صحيح الاخبار عنه وكذلك الخبر قوله يتوهم ان معنى الموجود ومعنى الشيء قيل الظاهر من بيان هذا الكلام معنى الموجود والشيء ابتدا بحيث يستغني عن التعريف وان كل منهما النظر الى ذاته يجاوز ما يحل ما مستغنيا عن في المعنى وبيان ان في كل من التحقيق ليس احدهما اعم مما وكذا الآخر لا حاجة الى بيان الاول فيقول ان لكل امر حقيقة بها هو ما هو اي الآخر واما ما يسلكه فيقول ولا يعارف ان ذلك معنى الموجود وحاصل ما علل به ان لكل حقيقة فيها التوضيح ان لكل امر حقيقة كونه موجودا ولا يلزم ان تكون حقيقة كما تشتمل وجه هذا التحليل فان المتبادر ان حقيقة عم ضمن ان تكون حقيقة كما حققه او يجمع الوجه بينهما في المعنى وعدمها ادعى الاعم فان الجمهور اعترفوا بان حقيقة لا في حقيقة الا عند اقترانه الوجود بها فيكون تو حقيقة كذا ام جوهر كانه يوهم المغايرة المتعرضة بالوجود لها

واما التعليل في عدم صحة ان تقيل الحقيقة كذا الشيء لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط الحمل
المفيد ان يكون المحمول مجهولا البتة فالبديهيات التي هي المبادي اوليات صحيحة مع كانت غير مجهولة
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الشيخ ما علل المغايرة بينهما بعدم صحة احد القولين وصحة الآخر بل بقول
بعدم افادته وحشويته وافادة الآخر وعلى هذا لا يرد ما اورده اذ ظ انه لا يمكن منع حشوية
قولنا حقيقة كذا الشيء وعدم افادته ما يجهل وقد اعترف القائل ايضا بذلك في آخر كلامه
وكذا لا يمكن منع افادة قولنا حقيقة كذا الشيء موجودة وما ذكره في بيان الوجه ماخوذ من الحقيقة
فنساده ظ لان مراد الشيخ بالحقيقة ههنا ليس المعنى المصطلح بل المراد بها ما يراد بالماهية على
انه قد قيل انهما يستعملان مترادفين ايضا ولو فرض عدم صحة استعمالها في هذا المعنى مع ان المجاز
لا حجر فيه في امثال هذه المواضع تبدل لفظ الحقيقة بالماهية ذي تم التعليل واما ثانيا فلان قوله
او عكس الامر لم يسع ما عرفت من ان المراد بالحقيقة هو الماهية فيه لكن انعكاس الامر ايضا مفيدا
للمعلل اذ به ايضا يثبت المغايرة بينهما في المفهوم **قوله** فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو
هذا قرينة على ما ذكر بعض ان مراده بالحقيقة هو الماهية **قوله** هو الذي ربما يسميه الوجود الخاص
قيل اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين امرين فقد يطلق ويراد به
المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به الماهية المخصوصة كماهية المثلث وماهية الانسان والحق
ان لكل من الوجود والشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان
يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط ثم الوجود مقول بالتشكيك على افراده بوجه
من التشكيك ففي بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس باقدم
والماهيات ليست كذلك وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرحها كماهية انه
انسان او فلك او مثلث او غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام والنسبة الموجود
الى اقسام كنسبة الشيء الى اقسام لكن اقسام الشيء معلومة الاسامي والخواص في الحدود
وليس كذا اقسام الوجود والسبب في ذلك ان انحاء الوجودات متوحدات عقلية لا صورة
لها كلية في الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشيء فانها تكون مهيات في معان

كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية على ما حققه
فيه الحكماء تكلفه الشيخ في بيانه فان افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس
ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما مر فكما ان الفرق حاصل
بين ماهية المثلث ووجوده الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود انتهى
لا يخفى ان حاصل ما ذكره بطوله كما صرح به في مواضع اخر ان الوجود امر محقق حاصل والمهيات امور اعتبارية
تنتزع منه وبحسب قوة الوجود وضعفه يختلف انتزاع المهيات منه فما كان اقوى واشد كان
انتزاع المهيات عنه اكثر سواء كان في الذهن او في الخارج وتلك الوجودات الخاصة هي امور
محققة في العين وفي الذهن هي المسماة بالوجودات الخاصة ولا تتصور في الذهن بل انما يتصور
الماهيات التي تنتزع منها وبعلم اسماء هذه المهيات ولا يعلم اسماء الوجودات لانه لم يتصورها
بل انما يعرفها بالمهيات المنتزعة منها ويسميها باسمائها مثلا الوجود الذي تنتزع منه الانسان يسمى بالانسان
وهكذا او هذه المهيات الخاصة التي تنتزع من الوجودات هي افراد الشيء والوجودات المذكورة ليست
افراد له بل انما هي افراد الوجود سواء اريد بالوجود هذا المفهوم الاعتباري الذي ذكرنا او
او الوجود المحقق الذي لا نعلم لكن هذا المفهوم الاعتباري امر كلي حقيقة وهذه الافراد افراد
وجودات لكن ليس محمولة ذاتيا لها والامر الآخر ليس بكلي حقيقة اذ الكلية والجزئية من عوارض
المهيات لكنه يشتبه بها هذا ما فهمناه من كلامه وفيه امور احدها انه مع ما ذهب اليه لا يمكن تصورنا
للمهيات والمفهومات ايضا لان المعنى الذي حصل في الذهن لما كان له وجود ذهني فلا محالة يكون له
يكون للامر المحقق الحاصل فرد خاص ذهني من الوجود وكان المعنى المذكور امرا انتزاعيا انتزع
منه كما ان الحاصل في الخارج من الاقسام مثلا هو الوجود حقيقة والانسان امر اعتباري ينتزع منه
في ان المعنى الذي ندركه من الوجود الذي هو المذكور اما ان يكون ادراكه بانتزاعه منه او
ادراكه من حيث كونه فردا ما ينتزع منه وعلى الاول يلزم ان يحصل وجود ذهني آخر لوجود هذا
المنتزع لما كان له حصول في الذهن فلا يمكن حصوله ذهنيا خاص محقق وهكذا الى غير النهاية
وهو مع بطلانه ... اذ نعلم ضرورة انا عند تصورنا الشيء لا يحصل في ذهننا امور غير متناهية

اعتبار ما

يستلزم لان لا يحصل العلم بشيء بالاخرة وان كنت مخالف للمعلوم به اذ المعاني التي في الوجودات ليست هذا
الا امور مخلوطة به لا يتميز بعضها عن بعضه وانما هي اعتبارات شتى فلا يمكن ان يدرك شيء من الامور باعتبار
انها فيه بدون ان ينتزع منه ويجرد ذلك بعضها عن بعض كيف وان كل وجود من تلك الوجودات
لها اعتبارات وحالات اخرى غير كثيرة فلو كان ادراكها بمجرد حصول تلك الوجودات في الذهن للزم
ان يدرك جميعها دفعة واحدة بديهة وليس كذلك بانها انه اذا كان الوجود في الذهن حقيقة
فلم لا يكون معلوما مع ان المعاني مع كونها امورا مخلوطة بالوجود من اعتبارات وغيرها حاصلة في الذهن
حينئذ تكون معلومة وهل هو الا تحكم محض فلو قيل ان الوجودات لما كانت هويات جزئية لا يحصل
العلم بها والمعاني لما كانت امورا كلية يحصل بها العلم كما يشعر به كلامه فيتوجه عليه بديهة انه لا فرق
بين الكلي والجزئي في هذا المعنى والعلم بالاشياء انما يدرك الجزئيات ايضا فهذه الجزئيات ان كانت
هي وجودات فقد ثبت ادراك الوجودات حصولا وان كانت معاني فيظهر ان المعنى الجزئي ايضا يمكن
ان يدرك فلا يصح الفرق بالوجه المذكور ثم انه على تقدير صحة ما ذكره لا وجه لتخصيص الوجودات
الخاصة من افراد الشيء بل الظاهر انه بنى عليها انه يمكن ان يطلق عليها الوجود نعم لا يطلق على المهيات
الوجه الاول انه ورد في الاخبار عن المعصومين عليهم السلام انه يطلق عليه انه شيء لا كالاشياء مع
انه محض الوجود فيجب عند هذا القائل ان يقولوا ثم الفرق بين الوجود والشيئية لا يخلو
عن غرابة اذ ليس ما ذكره فرقا على تقدير صحته في كلام العرف واللغة ومحتاج الى انظار كثيرة
وانحاء سلوكه وما ذكره الشيخ في غاية السهولة والظهور فكيف يكون ما ذكره الشيخ لا حاجة
اليه بالنسبة الى ما ذكره **قوله** واقل افادة من ان يقول ان الحقيقة شيء وجه الفرق ان مطلق
الحقيقة والشيء بمنزلة الامر الواحد [illegible] بخلاف الحقيقة بالخصوص [illegible] فرق من حيث العموم
والخصوص فلا محالة يكون الاول اقل افادة من الثاني لانك تعلم من نفسك انه شيء اخص مخصوص
مخالف لذلك الشيء الاخر [illegible] والمراد بذلك الشيء الاخر هو [illegible]
قوله ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه [illegible] اليه المعتزلة من ان الشيء اعم من الموجود
والمعدوم شيء وهو الذي المشهور من ثبوت المعدوم اذ الشيئية والثبوت عندهم بمعنى واحد اذ

لها مستلزمان ولا يخفى ان هذا الحكم الذي ادعاه الشيخ بديهي اذ الظاهر انه لا فرق بين الحصول والثبوت
والوجود وكذا ظاهر ان الشيئية وان كان معنى غير الوجود لكن ثبوتها لامر لا ينفك عن ثبوت الوجود له
وهذا هو مراد الشيخ من قوله ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه البتة لا ان الوجود لا يفارق الشيء بل ثبوت الشيئية
لا يفارق ثبوت الوجود فالشيء الذي يفارقه الوجود كما لا يثبت له الوجود لا يثبت له الشيئية ايضا فصل
ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية تعم الوجود والمهية التي يعرض لها الوجود فهي اعم منهما
اقول وهي بان الوجود يصدق على المهية المخصوصة المحضة وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها لان لها وجودا او
[illegible] في الذهن فهو اعم منهما والحق ان كلا منهما اعم باعتبار من الاخر بوجه ليس شيء منهما اعم مطلقا لان
الاخر واما الكلام في المقام الثاني انتهى ولا يخفى ان في الاحتجاج خلطا بين الشيئية والشيء والوجود
والموجود اما الاول فلان المراد بقوله ان الشيئية تعم الوجود والمهية ان كان المراد به ان الشيئية ذاتية
يصدق على الوجود والمهية فهو غلط اذ الشيئية لا تصدق على شيء منهما وان اريد انها تعرض لهما كما للوجود
ايضا يعرض لهما اذ الوجود ايضا يكون موجودا ولا اقل في الذهن وان اريد ان الشيء [illegible]
كما يصدق على المهية والوجود فكذلك الموجود ايضا فلا بد من المقايسة بين الشيء والموجود والشيئية والوجود
لا بين الشيئية والموجود او بين الشيء والوجود وفي عكسه حال الاحتجاج في الثاني [illegible] ثم لا يخفى ان المهيات
نفسها مجردة عن اعتبار الوجود افراد للشيء ليست بافراد للموجود لكن هذا الافتراق فيما هو المقصود [illegible]
المراد ان ما هو من افراد الشيء [illegible] افراد الموجود [illegible] ما يثبت له الشيء يثبت له الموجود كما قررنا والمهية
مجردة عن اعتبار الوجود وان كانت من افراد الشيء لكن لا يثبت لها الشيء بدون اعتبار الوجود كما لا يثبت
لها الموجود والحاصل [illegible] والحق ان كلا منهما [illegible] وهذا الذي ذكرنا اتحادا [illegible]
كما لا يخفى **قوله** فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الاذهان او قد علمت ان النزاع [illegible] هو [illegible] النزاع
في ثبوت المعدوم فلهذا اختار الشيخ بهذه العبارة **قوله** ولا [illegible] كان [illegible] حاصل ما ذكره
ان ما نفى ان الشيء [illegible] يخبر عنه حتى ان ما يخبر عنه يثبت له الشيئية البتة لان ما يخبر عنه يكون [illegible]
فيثبت له الشيئية البتة لكن قولهم ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق [illegible] اطلاق الموصوف
بالمعدوم من غير تقييده لا مع التقييد كما لا اطلاق في المعدوم المطلق اذ على هذا لا يستقيم الترديد الذي ذكره

امر يحسن السكوت عليه فان اراد والذي انتفى اي لا يثبت له الشيئية يجوز ان يكون معدوما في الخارج فهو صحيح اذ يجوز
ان يثبت له الشيئية في الذهن ويكون معدوما في الخارج نعم لو اراد به ان ما لا يثبت له الشيئية في الخارج قد
يكون معدوما في الخارج المطلق ولذا اوردوا انه يجوز ان يكون معدوما مطلقا كما رواه قوله وذلك
عنه خبر انه ولا كان معدوما الا طلاقه او الا لكن صح عنه المستثنى كان راجعا الى المعدوم المطلق
ورد يشكل الامر في الاستثناء الذي ذكره في العلم قوله الا على انه متصور في الذهن فقط اذ على تقدير
كونه متصورا في الذهن لا يكون معدوما مطلقا وكذا ما ذكره في الخبر السلبي واذا اخبر عنه بسلب الحكم
فقد حصل له وجود بوجه ما في الذهن اذ مع هذا ايضا لا يكون معدوما مطلقا الا ان يحمل الكلام على الاستثناء
المنقطع وما هو بمنزلته ولا يخفى بعده او يقال ان الضمير راجع الى مطلق المعدوم لا المعدوم
المطلق وهذا ايضا بعيد واما ان يجعل الضمير راجعا الى المعدوم المطلق كما هو الظ
ويقال ان الاستثناء متصل وكذا ما هو بمنزلته بيانه ان المراد بالمعدوم المطلق هو الذي فرض
مطلوبا بين المفهوم الذي في الذهن وكذا المخبر عنه بل الذي هذا المفهوم وجه له فحاصل الكلام ان المعدوم
المطلق لا يكون معلوما الا بعنوان انه يوجد وجهه في الذهن كما اذا تصورنا مفهوم شريك الباري
وجعلناه آلة لملاحظة افراده التي هي معدوم مطلق او تصورنا مفهوم اجتماع النقيضين وجعلناه
آلة كذلك فالمعدوم المطلق الذي هو افراده مما يصح انه معلوم لكن بالعرض وليس ايضا الا هو الصورة
التي في الذهن مشيرا الى شيء من خارج حتى يلزم ان يكون في الخارج شيء لا يكون موجودا فلم يلزم ان يكون
الشيء معدوما مطلقا على ما زعموه لان المعلوم بالعرض الذي هو الافراد فهي معدومة مطلقا لا شيئية
لها اصلا لا في الذهن ولا في الخارج والمعلوم بالذات الذي هو العنوان فهو وان كان له شيئية في الذهن
فهو موجود ايضا فيه وكذا الحال في الاخبار فنقول اذا اخبرنا عن المعدوم المطلق فحاصله مفهوم الذي
لملاحظته كمفهوم شريك الباري او اجتماع النقيضين في المفهوم مخبر عنه بالذات والفرد بالعرض وليس
هذا المفهوم مشيرا الى شيء من خارج فالفرد الذي هو المخبر عنه بالعرض في المعدوم المطلق كما لا وجود له اصلا كذلك
لا شيئية له ايضا لا في الذهن ولا في الخارج والمفهوم الذي هو المخبر عنه بالذات شيء كما انه شيء في الذهن
فكذلك موجود فيه ايضا وبذلك ظهر اندفاع شبهتهم من طريق الخبر والعلم ان المعدوم مما اخبر عنه وكل

بالخبر

مخبر عنه فهو شيء او ان المعدوم معلوم وكل معلوم شيء وتفصيل وفيما ان مرادهم بالمعدوم ان كان المعدوم
الخارجي فلا ينفعهم اصلا وان كان هو المعدوم المطلق فان ارادوا بالمخبر عنه والمعلوم المخبر عنه والمعلوم
بالذات فلا نسلم الصغرى في القياسين وان ارادوا به المخبر عنه والمعلوم بالعرض في الصغرى فنسلم لكن لا نسلم
الكبرى فيهما قوله اما الخبر فلان الخبر يكون دائما او لما حكم بان المعدوم المطلق لا يكون عنه خبر ولا يكون
معلوما وبقي طريق العلم به على حاله اشار الى بيان الخبر وقال لان الخبر ان بالذات دائما في شيء
متحقق في الذهن وهو كالشيئية لكنه الوجود واما المعدوم المطلق فلا يكون عنه الخبر الايجابي اصلا
واما الخبر السلبي فهو وان كان يكون عنه خبر لكن بجعل مفهوم حاصل في الذهن آلة لملاحظته ويخبر عنه بالسلب
بالعرض وهذا المفهوم ليس عنوانا لشيء ثابت في الخارج فلا يلزم ايضا تحقق الشيء بدون الوجود
لان المخبر عنه بالذات شيء موجود والمخبر عنه بالعرض لا موجود ولا شيء قوله والمعدوم المطلق لا يخبر
عنه بالايجاب قال غياث الحكماء ولبعض اجلة المعاصرين كلمات في هذا المقام
كلام كان ينبغي به ويدعي انه ما سبقه احد في ايراده وتقريره ولا بأس بايراده وايراد ما يرد عليه
تحقيقا فنقول قال الشيخ في الشفاء فان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب ويرد عليه انه لا فرق
بين الايجاب والسلب في امتناع الاخبار بهما عن المعدوم المطلق انما الفرق بينهما ان صدق الايجاب
يستلزم وجود الموضوع مع كونه معدوما مطلقا بخلاف صدق السلب والكلام في نفس الاخبار صادقا كان او كاذبا
فلا فائدة في التفصيل بينهما ثم قال ويمكن التفصي بان المراد بالاخبار هو التصديق والتصديق
الايجابي على المعدوم المطلق ظاهر الاستحالة لان استدعاء صدق الايجاب وجود الموضوع ضروري
فلا يتأتى من احد هذا التصديق بخلاف التصديق السلبي فانه قد يتوهم جوازه بناء على صدق السلب
بانتفاء الموضوع فلذلك فرق بينهما ثم قال غياث الحكماء بعد نقل كلام طويل الذيل في ذلك
البعض واقول اولا ان ايراده الذي اورده اولا على كلام الشيخ غير وارد وانما هو ايراد على
سوء فهم المراد بما اورده من الايراد مردود اما اولا فلانه ليس في العبارة شيء من ايراد لا انه على صحة
الحكم بالسلب بل من فهم الكلام عرف الغرض والمراد وهو انه اشار اولا الى امتناع الاخبار
بالايجاب ثم نبه على ان الذي يتراءى من الاخبار بالسلب فحقيقته اخبار عن المعدوم المطلق

على ما يستطيع على التحقيق حقيقته والاثابة كما قاله لو سلم ان الامر على ما او هم او توهم فحكمه بعدم الفرق لعدم الفرق
بين المفهوم وما صدق عليه وعدم الشعور بان المخبر عنه هو الثاني كما هو شأن دون الاول بما هو اول وان كان
قد يراد بما الثاني وهو الفرد وهو المراد بالموضوع غالبا على ما اشتهر من ان المراد بالموضوع الافراد وقد يراد
به نادرا الموضوع في الذكر وهو العنوان فظن ان صحة الايجاب الذي مصحوبه او حاجة ثبوت امر للفرد
العنوان يستلزم ثبوت ذلك الفرد وصحة السلب الذي مؤداه عدم الفرد العنوان لا يستلزم ثبوت
ذلك الفرد اذ عند عدم الشيء ذلك فلعله يجلاء لانه لا خبر الا عن المخبر عنه وحسب ان العنوان وحيث
سمع ان الموضوع مخبر عنه توهم انه العنوان فاراده وهم علاوه على وهم وبنى على سوء فهم المراد وما اورده
من النقض بعض لا مفاسد ويرد عليه ما لا يمكن التفصي عنه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ايراده الاول مردود
اذ ليس مراده ذلك البعض ان نتيجة حكم بان الحكم على المعدوم المطلق بالسلب صحيح حتى يرد عليه ما اورده
بل مراده كما صرح به عبارته انه لا فرق بين الايجاب والسلب في نفي الحكم وانما الفرق بينهما في صدق
والكلام بههنا في نفي الحكم فلما ذا فصل الشيخ بينهما ونفى الاخبار الايجابي صريحا واثبت الاخبار السلبي
ووجهه بوجه لا يكون مستلزما للفساد مع انه كان الصواب على ما ذكر اجراء الكلام فيهما على نحو واحد
اما النفي صريحا او الاثبات ثم التوجيه وهو ظ فان كان المراد عدم الحكم لان السلب كما كان
يترائى فيه انه يصح الاخبار به عن المعدوم المطلق على ما يشعر به قوله على ان الذي يترائى او دون
الايجاب فلذا التعرض لتوجيه الامر فيه دون الايجاب ففيه ان هذا الترائي ان كان باعتبار
الحكم الكاذب فالامر مشترك فيهما وان كان باعتبار امر آخر فلا بد من بيانه وبيان انه لا يجري
في الحكم الايجابي فاما عدم ورود النقض من القاضي اولا فلان لا يتوهم صحة التصديق في الحكم الايجابي
على المعدوم المطلق دون السلبي لما ذكره ذلك البعض من النقض واما ثانيا فلان ايراده الثاني
ايضا مردود لان الفرق الذي ذكره بين المفهوم وما صدق عليه لا ينفع في المقام اصلا لان هذا
الفرق انما ينفع في صدق الحكم لا في نفيه وقد قرر ذلك البعض ان الكلام في نفي الحكم الذي صدق
ولم يتعرض المجيب لذلك اصلا فنظر ان النقض من ايهامه وقع والصواب في دفع ايراد ذلك
البعض ان يقال ليس كلام الشيخ في مطلق الحكم بل في الحكم الصادق كما يدل عليه قوله فكيف يوجب شيء

المعدوم شيئا ليلا آخر ما قاله في هذا الدليل لانه صرح في ان المراد الحكم الصادق واذا كان الكلام في
الحكم الصادق فظ ان الفصل الذي ذكره الشيخ حسن لا غبار عليه ويكون كلام القوم في مطلق الحكم
ذلك غايته في مراد وهم ليس بضائر للشيخ لانه يقرر الكلام في الحكم الصادق ويوضحه ويبينه ويدفع الاشكال
عنه لانه الاصل والعمدة والمعتد به ومع ذلك يعلم منه حال الكاذب ايضا بالمقايسة لان ما ذكره في الحكم
السلبي الصادق جار في الكاذب مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا بل في الحكم الايجابي الصادق ايضا فيعلم
بهذا يعلم الجواب في الحكم الايجابي الصادق ايضا بحيث يكون ابيد بخلاف ما اذا اقتصر على بيان مطلق الحكم
واجرى فيه التوجيه الذي ذكره في الحكم السلبي اذ على هذا لا يعلم التفصيل المذكور ولا يظهر جواب الحكم الايجابي
الصادق ثم ما ذكره ذلك البعض من النقض فهو وان كان بعيدا جدا اذ ظ ان كلامهم ليس في الكاذب
ولا يتهم بل في مطلق الخبر لانه يكفيهم وعلى تقدير كون الكلام فيه ايضا ظهور استحالته في الايجاب بما
الوجدان ذكره لا يخ عن بعد لكنه ليس بتلك المنزلة التي ذكرها المورد من انه بمنزلة الذي لا يمكن
التفصي عنه قوله والمعدوم المطلق لا يخبر عنه الا بالايجاب اقول اي لا يتوهم لك بهذا مستوفي بنفسه لانه
في الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة المجهول المطلق المشهورة وجوابه بعينه كجوابها وتوهم
ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها مما يسمن او يغني ونحن نفصل انه وجوده فلكنا نعيد ما
وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه وملخص جوابا ته بههنا ان يتوقف في قولنا المعدوم المطلق
لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا تناقض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر على افراد المعدوم المطلق
كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا على طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا
الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان الامر الباطل الذات في ذلك العنوان من افراد الموجود وليس
فرد النقيض ولكن يحمل على نحو الحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث
انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن هذا في الموضوع من حيث
مفهوم ومن حيث ذلك فرعه مخبرا عنه اعتبار ان متناقضان في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه
بوجه آخر فان الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد
باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا

الموجبة فهو بعينه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين فظهر الجزء وهذا الحكم ايضا الخلافيات
شيا فقيدات الكل احتمالا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي
لاجل ان الموضوع بملاحظة التعيين معدوم مطلق فهو بعينه فرد للموجود ما هي كما ان المعدوم المطلق لا وجود له مع انه
لنا صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا يتبع ذلك كون العنوان موجودا فيكمان موجودية الموضوع
بهذا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت المخبر عنه انما يكون بمعنى ثبوت الخبر عنه انتهى وانت خبير بانه لا يحصل
اصلا للمحل الذي ذكره ولا يرجع الى طائل الا ان يتكلف جدا ويرجع الى بعض من الاجوبة التي ذكرها القوم
فتدبر **قوله** فقد جعل له وجه يوجه بانه الذهن قبل اذ نفرض مقام ان التوجيه السالبة كما ذكره الحكم
في السند علا الموضوع من جهة مطلق الحكم اذ لا بد فيه من تصور الموضوع والذي كان من ان موضوع الموجبة
اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساواة بينهما في السند علاوة الى جهة من جهات
الحكم كان لخصوص الحكم الايجابي اقتضاء اخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي اذ
سلب الشيء عن المعدوم جائز واما ايجاب الشيء للمعدوم فهو محال فمن هذه الجهة يقتضي الايجاب
وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشترك كان في السند علاوة وجود الموضوع
وفي المحصورات خاصة تقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيها الذي هو معتبر في الحكم
الايجابي بخلاف الشخصيات والطبيعيات انتهى ولا يخفى ما في قوله وفي المحصورات خاصة تقتضيان
جميعا ذلك من السهو لان عقد الوضع وان كان جزءا من الحكم الايجابي لكن ظاهر ان صدق الحكم
على ما ثبت له الا ان يسلب الباء عنه لا يقتضي وجود ما ثبت له الا لكن بل على تقدير عدم تصديق
ذلك الحكم فتثبت **قوله** لان قولنا هو يقتضي الاشارة اليه اي هو الذي في قولنا الهو ثابت
فان قلت ذكر هو واضمار معناه في النفس مما ليس بمعتبر في الحكم بل القدر الضروري
الرابطة التي ليس بعينها معنى هو ولا فيها اشارة ولا ذكر هو ونحن انما هو على سبيل الانتقال
فمع هذا يكفي ان يحقق الاخبار بدون الاشارة التي تقتضي وجودا ما لكن الى قلت المدعي
مع انه بديهي ان كل ما يذكره في هذا المقام للتنبيه فلا دفع للمناقشة عليه فثبت لا شك ان في كل خبر
ولو لم يكن ذكر هو ونحوه صريحا لكن ما يصح ذكره فيه قطعا وبهذا يتم الكلام **قوله** فكيف يكون حين

على المعدوم شيء ما هذا انما يستلزم وجه لان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب وما ذكره سابقا
ادعاء للفرق وقد عرفت فيه او في هذا او نقل او تنبيه لما ذكره سابقا ولا يخفى انه على اي وجه كان لا يحصل لهذا
الكلام الذي نقرره ولا فائدة فيهما اذ بعض المقدمات التي ذكرها فيهما اخص من المدعي بل يرد
بعضها ليس بصحيح وعلى تقدير صحته يكون اخص من المدعي كما ستقرره مفصلا ان شاء الله تعالى فليت
شعري ما الباعث للشيخ على مثل هذه التطويلات والتكثيرات في الكلام مع ان المطلب اوضح بكثير
منها **قوله** فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم فيه ان هذا الوجود وجود الرابط
وقد اشار الشيخ في بعض المواضع ان الوجود مشترك لفظا بين الرابط والوجود في نفسه وعلى هذا فالى
ما دعوى ان يكون الوصف موجودا باحد معنى الوجود للذي لا يكون موجودا بالمعنى الاخر وعلى تقدير علوم
الاشتراك اللفظي ايضا لا شك انهما نوعان متباينان ولا تحقق محذورا في انه هذا التوجيه الذي
ذكر ان الحكم الايجابي يستلزمه ولو فرض ان العقل يجد فيه محذورا فلا شك انه اخص كما ان قبيل
الحكم ولو قبيل ان مراده بين الان ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له وما ذكره بيان لان
الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء بظهر استدعاؤه لثبوت الموضوع فنقول ان هذا بعيد جدا
اذ على هذا لا حاجة لهذا البيان انه فرق بين الحاصل والمرجوع وايضا لا يحسن في الاكتفاء بمجرد
انه يكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل كان ينبغي ان يقول ثبوت الشيء للشيء يستدعي
ثبوت المثبت له فلا وجه لعدم التعرض له مع انه العمدة في المقام والاكتفاء بما سواه بهذا مع ان
ملاحظة التقرير الاخير والاحرى على ان المراد ليس هذا فافهم **قوله** بل نقول انه ليكون ما وصف
للمعدوم الخ تقرير اخر فيه زيادة بيان وتفصيل وتوضيح للتقرير السابق **قوله** لان ما لا يكون
موجودا في نفسه او بهذا بعينه ينتقض بما دل به عليه من قوله فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء
الان نبين انه تنبيه عليه بعبارة اظهر لان ما لا يكون موجودا اظهر في المقام من المعدوم ثم لا يخفى
ان بعض المقدمات اخص من اصل المدعي لان الموضوع لا بد ان يكون موجودا اذ ظاهر ان لزوم الوجود للموضوع
في الحكم الايجابي اظهر من لزوم ثبوت المحمول على ان في صحتها ايضا نظرا بل الظاهر ان المحمول الاعدمي
لا يكون له وجود بل يكفي فيه صحة انتزاعه من الموضوع بالفعل او بالامكان فكيف لزوم ثبوت المحمول

لزوم ط

الا ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سواء كان ظرف الاتصاف او لا اما الاول فلظ قطعا
لان في الاتصافات الخارجية مثل الاتصافات وكذا لو كان يلزم ثبوت المحمول في الخارج للزم [illegible]
التي يعقلونها في وقت غير مقيدة على ما يظهر عند الرجوع اليها واما الثاني فلكك ايضا اذ ظاهر ان اتصاف
زيد بالعمى في الخارج لا مدخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو او في المبادي العالية اذ لا يخ اما ان يكون
زيد متصفا بالعمى التي في ذهن عمرو مثلا او انه ليس متصفا به بل ثبوته في ذهن عمرو شرطا للاتصاف
والشق الاول ضروري البطلان وهو بمنزلة ان زيدا متصف بالسواد الذي في عمرو بل هو افحش
واما الثاني فهو وان كان لم يكن ضروري البطلان [illegible] كانه قريب من [illegible]
ما يدعونه من ان المحمول لا بد ان يكون ثابتا لا يراد منه انه لا بد ان يكون ثابتا ولزم ان يكون الاتصاف
به بل كان ثبوته شرطا للاتصاف فتأمل قوله وانما تحقق [illegible] علما بالمعدوم اي الذي مراده
بالمعدوم ههنا المعدوم الخارجي لا المعدوم المطلق بقرينة قوله وفرع نسبته معقولة [illegible] الخارج
وفي الوقت فلا نسبة له اذ هذا لا يناسب المعدوم المطلق كما لا يخفى وغرضه من هذا الكلام بيان
كيفية تعلق العلم بالمعدوم الخارجي وانه لا يستلزم العلم به شيئية المعدوم في الخارج وثبوته فيه على
ما زعموه وبيان معنى النسبة التي في القضايا التي موضوعها معدوم في الخارج ويحكم عليه بالوقوع
في المستقبل ونحوه وتحقيق هذه الامور وان كان ظاهرا فيما سبق لكنه قد اعاده على زيادة [illegible]
على ما هو دابه وديدنه وحاصله على ما [illegible] ان مفهوما من المفهومات تحصل في نفسنا وتعلق
علمنا به بالذات ولا يلزم ان يكون مشارا اليه انه ثابت في الخارج بل يكون المعلوم نفس ما في
النفس فقط وان حكمنا عليه بشيء مثل ان القيمة متحقق فالمراد منه انه يجوز في طبع القيمة ان يتحقق النسبة
لا الوقوع في الخارج اذ هذه النسبة ايضا معقولة لنا لكن ليس هذه النسبة متحققة في وقت حكمنا هذا
في الخارج حتى يلزم ان يكون القيمة ايضا ثابتة في هذا الوقت في الخارج بل انما نتعقلها ونحكم بجواز
وقوعها في المستقبل وهو لا يستدعي الا ثبوت القيمة في المستقبل لا في هذا الوقت فظهر انه يجوز ان نعلم
شيئا [illegible] ولا ان يكون له شيئية وثبوت في الخارج ويكون المعلوم نفس ما في النفس فقط وكذا الحكم
بحكم عليه نعم لو كان الحكم عليه بالوقوع في الخارج او كونه في المستقبل للزم ثبوته في الخارج في المستقبل

حر

خبر يصدق الحكم والا يكون كذبا قوله وعند القوم الذين يردون بهذا الرأي الخ اقول اشارة الى
ما ذهب اليه القائلون بثبوت المعدومات وتحقق الشيئية في العدم من ان المعدوم الممتنع
ليس بثابت ولا شك ان الممتنعات ايضا مما يعلم ويخبر عنه فيكون من جملة ما يعلم ويخبر عنه امور لا ثبوت
لها في العدم وهذا الكلام من الشيخ اما بيان للواقع ونقل لمذهبهم او انه ذكره الزاما عليهم وتفضيحا لهم
وتوضيحا لان العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية على ما ادعاه وحاصله ان هؤلاء لما قالوا ان الممتنع لا ثبوت
ولا شيئية له فقد اقروا بان العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية فكيف يمكن لهم اثبات شيئية
المعدوم بها وهل هو الا تناقض صريح قوله فليرجع الى ما هو قائله من الهذيان قوله وانما وقع اولئك
فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم الخ هو لا يشكره الا الوجه الذي به وقعوا فيما وقعوا اذ ظن انه لا بد
من نحو ثبوت للاشياء المعلومة والمخبر عنها اما بذواتها او بعوارضها فاذا لم يكن في الذهن فلا بد ان
يكون في الخارج والمتكلمون القائلون بالوجود الذهني ليس منهم [illegible] ويكون معنى الاخبار عنها
ان لها نسبة ما الى الاعيان الظ ان مراده بالاعيان معناه المتعارف اي الخارج بقرينة المقابلة
الذي اورده وتخصيص الكلام بالاخبار الاستقبالية والماضوية ولعل وجه تخصيصه الكلام
بالمعدومات الخالية التي يخبر عنها بخبر في الماضي او المستقبل ظهور الامر فيها والتدرج في اثبات
ان المعدوم والمخبر عنها لا يلزم ان يكون لها شيئية في الخارج اذ في هذه الصورة التي فرضها لا يكون
لها شيئية في الخارج وان كان لها شيئية في الجملة فاذا لم يتيسر هذا وتخيل النفس على التصديق
به حين يسهل عليها التصديق بعدم استلزام الشيئية راسا وما قال بعض سادة المحققين
من ان المراد بالاعيان ههنا نفس النسب العقدية المعقولة المتمثلة في لحاظ العقل لا بحسب
ما هي معقولة متمثلة في لحاظ العقل بل بحسب ما هي في حد انفسها حقة في نفس الامر مع عزل النظر
عن خصوص اللحاظ العقلي سواء كان ذلك بحسب حال الاشياء في الاعيان الخارجية كما في الاثر
في العقود الخارجية او في الاذهان كما في العقود الذهنية او في مطلق نفس الامر كما في
العقود الحقيقية وعلى هذا الاصطلاح انعم [illegible] لفظ الاعيان في فصل [illegible] العلم من المقالة الثانية
على ما ستقف عليه ان شاء الله تعالى انتهى وان كان كلاما حقا ومعنى الاخبار ان لموضوعاتها نسبة

استقرا [illegible]

في الاعيان بهذا المعنى الذي ذكره ولا اختصاص له بالاعيان الخارجية لكن الذي يلوح من كلام الشيخ
هذا كما بيّنا قوله بان هذا المعنى اي الثبات قوله وهو معنى او وقت مستقبل وفي بعض النسخ
وقت و الصحيح هو الاول ومعنى لبناء ماضياف وعلى الاظهر او منقول في الاضافية يتعذر من
ويحتمل اللاستيناف وعلى تقدير التنوين وقت مستقبل منصوب بنزع الخافض وعوض […] نوع عطالته
من معقول من النسخة التي فيها فليس لها معنى محصل الا ان يتكلف ويحمل بعض حروفها على ان حروف
الصفات يقع بعضها موقع بعض او يجعل المعلوم ظرفه مجازا به للعلم قوله لن يوصف بمعنى ثابت
بموانعه على يقع وحاصل المعنى ان معنى الثبات كون الشيء بحيث ان يتصف بالوجود في الوقت المستقبل
لكن ليس الآن من الثبات والوقت والوجود الا المعنى المعقول منها وصحة الحكم وامكانه انما هو باعتبار
هذا المعنى المعقول اذ لو لم يكن ذلك لما امكن الحكم قطعا ثم لا يخفى ان الظاهر بحسب المعنى ان يجعل المعنى الخ
معقول متعلق بيوصف لان الانفهام في الوقت المستقبل لا الشيء اذ الشيء في الحال لكن الظاهر بحسب
اللفظ تعلقه بيقع قوله وما يعرف من الموجود الخارجي اي فيما يكون موجودا في الخارج وذلك السند المذكور
اي الخارجي خصوص نحو اللون ط قد علمناك قوله وعلى انه قد يلجئهم قوما اي كانه منقلب بقوله
فهولاء ليسوا في جملة المميزين وحاصل المعنى انه بناء على انه قد يلجئ قوما يقولون كذا وكذا فليس
هولاء القوم في جملة المميزين ثم الكلام في سياق الكلام ان هذه الاقوال الثلثة غير القول الذي
نحكيه سابقا مع ان القول الاول منها ليس الا القول بثبوت المعدوم كما هو بعينه القول بان المعدوم شيء
الذي هو القول السابق عليها بيناه سابقا فلعل الشيخ نظر الى ظاهر القول لما كان الظاهر ان الحصول ليس
هو الوجود ويمكن ان يكون المعدوم حاصلا غير ان المعدوم شيء وان كانا متلازمين في الواقع فصل
بينهما ولا يبعد ايضا ان يكونا مذهبين متغايرين لهم بان يكون لعلهم اعتقدوا بان المعدوم شيء وان لم
يقولوا بثبوته لكن المشهور خلافه قوله وقد يكون صفة الشيء هذا هو القول بالحال اي الذي ليس موجودا
ولا معدوما والتخصيص بالصفة بناء على ان القائلين بالحال يجعلونه صفة على ما عرفوه به من انه صفة
لموجود لا موجودة ولا معدومة قوله ومن الذين […] هذا لم يشتهر عليهم اشتهارا الا دليل […]
الثالث القول بان المخبر عنه اعم من الشيء والذي […] ان هذا امر اخر اذ كون المخبر عنه اعم من الشيء

موجود في الخارج ظ

فوجها

قد حكم عنهم سابقا بقوله وعند القوم الذين يرون ان […] فلعل المراد منه ما يلزم من ظاهر كلامهم
الفرق بين مفهومي الذي وبين مفهوم الشيء قوله واذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ وبحث
مفهوماتها انكشفوا اي اذا اخذوا وكلفوا بالتمييز بين مفهومات هذه الالفاظ انكشفوا اي
افتضحوا اذا عجزوا ولم يكن التمييز بينها قال في القاموس كشفه الكواشف فضحته قال […]
في حاشيته تعليقاته قال الشيخ انكشفوا اراد به انهم ظهروا وخرجوا عن الحيرة والظلمة التي وقعوا
فيها فانهم فيها كانهم محجوبون مستورون غير معدودين من الناس ولا ظاهرين في الاناسي انتهى ولا يخفى
ما فيه من البعد مع انه لا يلايم قوله واذا اخذوا بالتمييز […] قيل في هذا المقام واعلم ان من جملة ما يتمسكون
به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه […] لاتجاه الشيء من
النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فلزم
يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو محال وان قالوا منفي […] اتصاف الشيء
بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح لها […] كان الشبهة ثابتة لها وقد التزم على
هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قالوا انها شيء وكذا الامكان
ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا
[…] ايضا […] المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما
نفي والآخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فيصير
الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فيصير الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ومن العجب
ان الوجود عندهم ما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم […] الفاعل وجود الحال […]
كان […] الكلام اليه ولا يفيد ثبوته فانه كان ثابتا بالملازمة […] الا كل ممكن ثابت عندهم
فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لنقلنا بعض ما […]
[…] فانهم انتهى ولا يخفى ما فيه […] قوله فوجوده هل هو ثابت او منفي […]
ثابت او منفي باعتباره في نفسه […] انه ثابت لكن لا يلزم ان كل صفة ثابتة يجوز ان يتصف الشيء
به في حال الثبوت قوله فان منفي اتصاف الشيء لا قلنا هذا الشبهة لان الشبهة ثابتة للمهية

المعدوم والكلام في الصفة الثابتة في نفسها اذ يختار انه منع قوله فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا
عن [illegible] ان اردت انه يكون الشيء في حد الممكن ممتنعا فلا استحالة وان اردت ان ثبوته للممكن يكون
ممتنعا فنقول لازم مما ذكرنا دون [illegible] ثابت للمعدوم او ليس ثابت له فنختار انه ليس بثابت له
لا يلزم كون وجود الممكن ممتنعا وهو ظ واما ثانيا فلان قوله ولانه ليس بموجود فعدم نقيض النقيض
اذ بمجرد ذلك لا يلزم كون الشيء ممتنعا وهو اشتباه عجيب واما ثالثا فلان قوله فما افاد الفاعل
للماهيات شيئا مم اذ غاية ما يلزم مما ذكره انه لا يفيد وجود الوجود ولا ثبوته ولا يلزم منه انه لا يفيد
للماهيات شيئا اذ يجوز ان يفيد لها اصل الوجود كما يكتفي في عندنا القائلين بالجعل المركب من المشائين
ايضا الحاكمين فانه لا يفيد وجود وجود الممكن ولا ثبوته بل يفيد الوجود للممكن وكما يجوز عند القائلين
بالجعل البسيط الذي هو القائل يعتقده ويتقوله ان يكون حقا والفاعل اصل الماهية فلم لا يجوز
ان يكون هكذا مفاده اصل الوجود مع ان هذا القائل معتقده ان المفاد الحقيقي اصل الوجود هو
ثم لا يخفى ان هذه الادلة وان اقتصر الفلسفة التي نقلها الشيخ بطلانها ظ اما الاول فقد عرفت الكلام فيه لانه
بعينه القول الاول الذي ذكره الشيخ عن كون المعدوم شيئا كما غير مرة واما الثاني فلانه حكم العقل بداهة
بان الوجود والثبوت والحصول ونحوها مترادفة وكذا العدم والنفي والسلب ونحوها واذ
لا واسطة بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم ايضا واما الثالث فلكن انهم اذ
العقل لا يجد تفرقة بين هذه المفهومات اصلا الا ان يصطلح جديدا اخر عندهم ولا مشاحة
معهم قوله فنقول الان انه لم يكن [illegible] بيان لاشتراك الوجود معنى وكون الوجود ليس
جنسا قد علم في الفصل الاول من المقالة الاولى في نبذة من المنطق وقد استدل عليه على هذا المطلب
بانه مشكك والمشكك لا يجوز ان يكون ذاتيا والايراد عليه مشهور بين القوم فيلاحظ
لا يقال [illegible] كون طبيعة الموجود جنسا بعد ما علمت ان الماهيات مهملة كلية والجنس من اقسام
المفهوم الكلي ان الوجود لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما للماهية وذلك
لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر ماهيته وتقوم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك
انما يتصور فيما ليس معناه وماهيته عين الوجود واما الذي حقيقته معناه نفس الوجود فهو كالكلي

لاحتياج

لاحتياج الفصل في تقسيم وشأن الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان
الفصل مقوما لمعناه ومقوما للماهية فلزم كون المقسم مقوما هف وبمثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود
نوعا للافراد لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها
الا في تحصيل الوجود لانه تقرر الماهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود
كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرضي عام ولا خاص اذ كل منهما لا يكون
عرضا بالنسبة الى شيء فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرضي واما
الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي وهو مبدأ الفصل المنطقي فيجوز ان يكون الموجودات
الخاصة فصولا وصورا للاشياء محصلة الوجود والا فهو ايضا ماهية كلية والوجود ابدا علة
ليس بنفسه فاعلم هذه الاصول فانها جدا من تنافي القضايا انتهى وفيه نظر لان حاجة الجنس
الى الفصل المقسم انما هو للموجودية فغاية الامر على تقدير كون الوجود جنسا احتياجه الى الفصل
المقسم للموجودية ولا يلزم منه احتياجه اليه في تقوم الماهية التي هي الوجود هو ظ كما اقر هاهنا
يتصور ان يلزم كون الوجود موجودا ولا استحالة فيه لجواز عروض الشيء لنفسه ولا يخفى انه لا اتحاد
اجلى سواء كان الكلام في الوجود او في الموجود قوله فانه معنى متفق فيه على التقديم و
التأخير اي يشترك الموجود معنى بين الموجودات لكن تتفاوت صدقه عليها بالتقدم والتأخر
كما قال انه اولا يكون للجوهر ثم لما بعده من الاعراض اذ الجوهر لا بد ان يوجد اولا حتى يوجد العرض
لتوقف تحقق العرض على وجود الجوهر واراد بالاولية الاولية الاضافية ويكون كلامه
مختصا بالممكنات اي اول ما يكون في الممكن يكون للجوهر ولا يخفى ان الكلام في ان اشتراك الموجود
معنى بين الموجودات وكذا زيادته عليها بديهي لا حاجة الى الاستدلال والدلائل التي ذكرها
القوم كلها تنبيهات تفصيل في الجملة فمنها بعموم اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قالوا
باشتراكه من حيث الشمول لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف الوجود في الاخر لم يكن هاهنا
شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون هاهنا مفهومات لا نهاية لها فلا بد من اعتبار كل
واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان للموجود مشتركا فيه وانهم

الرابطة في القضايا والاحكام جزء من الوجود في جميع الاحكام مع اختلاف ما في الموضوعات
والمحمولات واحد انتهى ويمكن ان يناقش فيما ذكره اولا انه لا حاجة الى اعتبار واحد واحد ليعرف
انه هل هو مشترك فيه ام لا اذ يجوز ان نجد العقل من الاشياء ليست مشتركة الا في الامور التي
لا انتزاع في اما غير الوجود من الوحدة والمفهومية والمعلومية وكذا في الحق ان اصل المطلب
اجلى من هذه المقدمات ويرد على ما ذكره اخيرا ان الرابطة وجودها بالاشتراك اللفظي او يعني
مقابل بالاشتراك اللفظي ان يتصل الرابطة احد معاني الوجود فاتحاده في افراده لا يوجب
ان يجمع الموجودات معنى واحد ثم قيل انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية وتخالف
والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب جعل
والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى من بعض
كالجوهر والعرض والمنافون والمادي فالجوهر واثاره وعن اثار العرض واعلم ان المشائين
اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم على الهيولى بالطبع او الكل والاصح عن الهيولى او الصورة متقدمة
بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان ماهية شيء من هذه الامور متقدمة على ماهية الاخر
او حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم جوهريته متقدم ومتأخر بل المراد ان وجود
ذلك متقدم على وجود هذه ووجود الجسم متأخر عن وجود جزئيه والتحقيق في ذلك ان التقدم والتأخر
في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما به التقدم هو بعينه المعنى
الذي فيه معنى التقدم وكذا التأخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التأخر كالتقدم والتأخر الواقعين
بين اجزاء الزمان فانها بنفس الزمان [illegible] بل يفترق المعنى الذي به التقدم
عن المعنى الذي فيه التقدم وكذا في التأخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي
هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما به التقدم والتأخر في الاول اي معنى
الابوة [illegible] معنى الجوهرية المقول
عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة
الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء اخر غيره وكان بعض الاجسام متقدم على

بعض

بعض الاخر بالجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول بمعنى
ان وجودها متقدم على وجوده في الوجوب وكذا التقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر
الوجود فلا تقدم ولا تأخر فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات
بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء والماهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها فهو بهذا يثبت
البرهان على ان للوجود افرادا حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي بل لها افراد
هي اصول الحقائق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتأخرين ان الوجود عنده
امر انتزاعي يتعدد بتعدد ما اضيف اليه من الامور كسائر الاضافات وان المجعول عنده
وكذا الجاعل هو الماهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية عن الماهيات وذيل
انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة
للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود فعندهم ان الجاعلية والمجعولية
بين الماهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر
فجواهر العالم الاعلى عندهم خلافا لاتباع جواهر العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري
وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب الحيوانية من بعض اخر فان فصل الحيوان المتقوم
لمهيته هو الحساس المتحرك فالذي حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية من الذي
حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف
في نفس المعنى المشترك فيه وبه كل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه انتهى وفيه ان كون
التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان بنفس الزمان وفيه لا معنى له بل التقدم والتأخر فيما في الوجود
لكن على نحو اخر غير نحو التقدم والتأخر في الوجود الذي يكون في التقدم بالعلية والتقدم بالطبع
غاية الامر ان هذا التقدم والتأخر يعرض اجزاء الزمان بذاتها لا بواسطة امر اخر ويعرض
غيرها بسبب الزمان وكذلك ليس تقدم الاب على الابن في الزمان بل الوجود ايضا لكن على نحو
الذي ذكرنا في اجزاء الزمان والفرق بين تقدمه بهذا الاعتبار وتقدم اجزاء الزمان بما ذكرنا
من ان اجزاء الزمان يعرضها التقدم بسبب ذاتها وغيرها يعرضه بسبب الزمان وايضا لا يلزم من تقدم

العلة على المعلول في ما نحوه عند ابطال الجعل لن يكون للموجودات هويات وافراد حقيقية عينية ثم لا يجوز ان يكون
الوجود امرا اعتباريا وكان التقدم والتأخر الذي يحكم العقل به في العلة والمعلول مثلا باعتبار هذا المعنى
ان يحكم العقل ان العلة توجد اولا ثم توجد المعلول فلا انفكاك في مرتبة عينها والحاصل ان هذا الايراد
ليس مبنيا ولا مبتنيا على المدعي البيان اذ نحو ما ذكره لم يتبين الى الآن على ما زعمه ثم انتهى الذي نقله
بعض اجلة المتأخرين كانه ليس في موقعه اذ انتفاء التشكيك [illegible] في المهيات معناه ان يصدق بعض
المهيات على افرادها ليس بعلية لصدقه على البعض الآخر وذلك لا ينافي كون جعل شيء مثلا سببا لجعل آخر اذ في
ما يلزم منه ان يكون موجوديته متقدمة على موجوديته وظاهر انه ليس ينافي ما ذكرنا وكذا لا ينافي ذلك كون المجعول
نفس المهية اذ ذلك البعض مع قوله بان المجعول هو نفس المهية يقول ان الموجودية تابعة لجعل المهية بل الحق
انه لن يكون موجودية العلة متقدمة على موجودية المعلول مع كون الجعل متعلقا اولا وبالذات بنفس المهية [illegible]
لمن [illegible] يقول ان التقدم والتأخر باعتبار المجعولية اي مجعولية العلة او موجوديته متقدم على مجعولية
المعلول من دون اعتبار الوجود قوله وتلك يكون له علم واحد يتكفل [illegible] قيل هذا هو الذي اشار اليه
في عنوان الفصل قوله كان الجميع ما هو صحيح على واحد اي الجميع ما هو منسوب الى الصحة اي ما يتعلق
بامر الصحة وذلك العلم الواحد هو علم الطب قوله اخذ في تحديده اما الحكمي [illegible] يرد عليه ان
الحكمي المعرف اولا هو الحكمي الخاص والحكمي الذي ذكره في هذا الفصل [illegible] هو الحكمي
العام والجواب ان الحكمي الخاص عبارة عن الامكان [illegible] لان الامكان العام اذا كان
لم يجمع الامكان الخاص للتعريف [illegible] فيعلم ان الامكان عام [illegible] فاحتياج الى التعريف
لاجل عدم معرفة الامكان العام في الحقيقة تعريف الضرورة تعريف للامكان العام فاذا عرف
تعريف الضرورة بالامكان العام كان دورا لا محالة فتدبر قوله وهذا كله [illegible] ذكر قبل
واعلم ان في بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجه آخر غير الدور حيث انه ذكر ان الواجب
ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب ينقض [illegible] بل قد لا يلزم في آخر الا ان
يلزم المحال [illegible] من فرض عدمه [illegible] ما يلزم من فرض وجوده محال
نفى الممتنع وهو [illegible] لما يلزم [illegible] من فرض وجوده [illegible]

عدمها

[illegible]

عدمها في الامر الآخر انتهى الا ان ما ذكره ليس من التعريفات المذكورة في الكتاب بل كانه اراد
التعريفات المذكورة على التقدير ثم فيما ذكره من ان الواجب ينقض عدمه في الذات لا الاصل انه لا يلزم بل
قد لا يلزم من عدمه في آخر نظر اذ كون عدم الواجب محالا لا لاجل ان يلزم في آخر منه غير فادح
في التعريف [illegible] واما انه قد لا يلزم من عدمه محال آخر فيعترض حتى ان عدم اجتماع النقيضين
اذا فرض [illegible] الواجب عليه يجوز ان [illegible] عدم اجتماع النقيضين الذي هو اول المحالات
الذاتية مستلزم في آخر وهو ارتفاع النقيضين فكيف [illegible] ما سواه [illegible]
[illegible] يلزم من عدمه في [illegible] العدم غير مفهوم [illegible] مفهوم [illegible]
ومن جملة [illegible] ولا [illegible] لان [illegible] التي الخ [illegible]
[illegible] استلزامه في آخر [illegible] قوله او لا يكون [illegible]
قوله [illegible] قوله فتذكر ذلك في انولوطيقا قيل هذه لفظة يونانية
موضوعة [illegible] اليونانية [illegible] اقسام الحكمة الميزانية فان [illegible] تسعة فنون في
كل منها كتاب صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يوناني الاول كتاب ايساغوجي صنفه فرفوريوس
يبين فيه معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثاني قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذلك
الكتب السبعة الباقية يبين فيه المعاني المفردة الذاتية [illegible] جميع الموجودات [illegible] جهة
وجودها [illegible] الثالث باريرمنياس يبين فيه كيفية تركيب المعاني
المفردة بالايجاب والسلب ليصير قضايا والرابع انولوطيقا يبين فيه كيفية تركيب القضايا
حتى تصير قياسا منتجا [illegible] الخامس [illegible] انولوطيقا الثانية
[illegible] شرائط القياس [illegible] السادس
طوبيقا يبين فيه شرائط القياس الواقع في مخاطبة الجمهور [illegible]
في كل شيء السابع سوفسطيقا وهو [illegible] المغالطات الواقعة في الحجج [illegible]
الثامن ريطوريقا يبين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسنة التاسع
فوانيطيقا يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل انتهى وما [illegible] انولوطيقا

مرحاي بهذه الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع وانقسام كل منها الى ضرورة
البداهة والنظرية **قوله** على ان او ما بهذه الثلاثة ما انه يتصور لما كان مراده ان هذه التعريفات
على النحو الذي يلفنا عن الاولين مشتملة على الدور وهذه الاشياء ضرورية لا حاجة لها الى التعريف
على انه لو فرض احتياجها الى التعريف او فرض تكلف تعريف لها ولم يلتفت اليها لكان
الاولى ان يجعل الضرورة مبدأ ويعرف الاخوان بها لان الضرورة نفسها كما انها اوضح بحسب
البداهة او بعرف ما هو اخفى كالوجود ونحوه لا على ما فعله القوم او يكون مراده انه ان
ذكر ان هذه الثلاثة بديهية لكن اظهر الضرورة منها هو الضرورة واما بيان بعرف بها الاوائل
هذه الثلاثة بوجه فليكن اظهرها الضرورة ~~منها هو الضرورية~~ اعرفها واظهرها هو الضرورة
قوله ومن تنبيهنا هذه الاشياء التي جعلها ان المعدوم لا شيئية له ولا ثبوت وانه لا فرق
بين الموجود والثابت **قوله** لانه لا يلزم منه ان يخبر ~~عنه~~ عن المعدوم بالوجود ويحكم عليه به الخ
من القول باعادة المعدوم ان يبقى المعدوم موجودا والحاصل انه يلزم كون المعدوم موجودا ومتصفا
بصفة وذلك لان المعدوم اذا اعيد فالحكم عليه بانه هو المعاد والحكم على الشيء الذي فرض انه يكون مثله و
يوجد ابتداء بانه ليس هو المعاد بل موجود مستانف لا يكون الا بديهة الا من جهة ان يبقى ان المعاد هو الذي
كان معدوما واستمر ثبوته في حال العدم الى هذا الزمان ثم وجد وليس المستانف كذلك بل وجد
ابتداء فهذا يستلزم وجود المعدوم لان استمرار ثبوته في حال العدم هو استمرار الوجود لا تساوي بين الفرق
بين الثبوت والوجود وبالجملة الحكم بان موجودا هو الذي كان موجودا وقتا ما وعدم لا يصح الا باستمرار ثبوت
له في حال العدم الى وقت الوجود الثاني حتى يصح ذلك الحكم والا فالبديهة حاكمة بانه بعد البطلان الصرف
وارتفاع الثبوت بالكلية لا يمكن ان يحكم على الاول بالعينية وليس الا موجودا مستانفا يكون حكمه حكم
سائر الموجودات المستانفة غاية الامر ان يكون مثلا له بل شبيها وشاكلا وكونه ذلك والا كونه هو بعينه
فلا نعم لو جاز بقاء ثبوت في الجملة وان ارتفع الوجود لكان الحكم هو الحكم وليس فليس الا ان يخرج
عن الثبوت الذهني ليس بكاف في المرام بل لا بد من استمرار الثبوت الخارجي كما يشهد به الوجدان
هذا هو التوجيه الظاهر المنطبق على كلام الشيخ من دون تكلف ورد ايراد وعلى هذا يكون هذا

الكلام في قوله وعلى ان المعدوم دليلا واحدا لا هو انظر ما الصريح لان قوله ذلك صريح في انه بيان
لقوله لا اول شيء يخبر عنه بالوجود لانه دليل آخر ثم انه لو فرض توجه منع على المذكور من
ان الحكم المذكور لا يصح بدون استمرار الثبوت في الخارج مع انه يمكن ان يقال انه مكابرة اذ البديهة
حاكمة بخلافه فتنقل الى اصل المطلب لما كان ضروريا عند ما سيقول الشيخ فلا مبالاة بورود مثل
هذا المنع هذا ثم قد قيل في شرح هذا المقام اي من تعريفنا هذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التي
من جملتها بيان المساواة بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشيء ولا يوصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء
وان هذه الاضافات الواقعة في مثل قولنا المعدوم معدوم او شريك الباري ممتنع ونحو
المفهومات عبر بها العقل فيصفها بامور عقلية والاضرورة في العدم للشيء ليس الا بطلانه وان شئت فتنبيه
بطلان القول باعادة المعدوم لانه اول شيء محال مما يلزم منه مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها
انه يخبر عنه بالصفة الوجودية مثل الوجود لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد ثبت
ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة وجودية
فكيف بنفس الوجود انتهى وفيه نظر لان القول باعادة المعدوم لا يستلزم القول باتصاف
المعدوم بصفة وجودية بل الوجود لان الاعادة التي هي ضرب من الوجود الوجود المعاد انما يوصف
به الموجود المعاد لا المعدوم نعم يحكم على المعدوم حال العدم انه يجوز ان يوجد او يوجد ثانيا الحكم
وهو كالحكم بان النتيجة ستكون وقد صرح الشيخ بجوازه وبين وجه صحته فلا وجه لذلك التوجيه اصلا نعم كان
بعد ما تلقناه واعلم ان هذه المسئلة اي قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد تذكر معنى الوجود والعدم
والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشيء الموجود وكذا العدم ليس الا البطلان
المسمى بالمعدوم فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد
فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها ولا عدمان لشخص واحد بعينه فاذن المعدوم لا يعاد بل
واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هي بعينها الهوية المبتدأة على ما هو المفروض لكان الوجود واحدا
واحدا لان وحدة الهوية تقتضي وحدة الوجود وقد فرض متعددا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء
هي حيثية الاعادة مع كونهما متنافيتان هذا خلف وقس عليه تكرر عدم شيء واحد بعينه لهذا التقدير كاف

المتقدم قوله

كلاه غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كالمنفي واعترض عليه بوجهين احدهما
ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير لا استحالة
اذ ربما يلتبس في العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع التشخص
فيما يلتبس ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم
اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية
واما في العوارض المشخصة فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين [illegible] بل هذا
الكلام في بيان نفس ان الكلام انه مع تجويز الاعادة لشيء او فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم
الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما على الثاني فبان فرض المثلين من
جميع الوجوه حينئذ كاف وان كان لا يرفعه الامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق
الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة انتهى وانت خبير بان نحو سياق كلام من وجه صيرورة المعدوم
موجودا مجرد انه مخبر عنه بالمغايرة فقد ثبت ان المعدوم لا يخبر عنه وفساده ظ اذ قد عرفت ان
المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا المعدوم الخارجي والذي لا ينافيه هو الاخير وايضا على هذا ان كان حاجة
الى فرض وجود المثل والتمحض عن ان مغايرتهما باد الظهور واحبار كثيره يكون ان يخبر عن المعدوم المعاد
بها ولكنه تحقق لمن يراد به صيرورته مخبرا عنه انه يخبر عنه بعنوان ثابت له حال العدم باعتبار [illegible]
لا باعتبار وجوده اذ بهذه المغايرة التي ذكرناها لم يثبت له في الخارج حال العدم [illegible] لم يتوقف العقل
بشيء من مثله في نسبتها الى الموجود الاول ان الاول اما هو عينه دون الثاني فلا [illegible] مثله في ترجيح احدهما
ذكرناه في تقرير كلام الشيخ لكن جوابه عن الايراد يشعر بان مراده ما يسبق الى الكشف عليه ثم لا يخفى انه
يرد على جوابه الاول ان مراده بالعوارض المشخصة ان كان ما يشمل التشخص فيرد ان التميز بين الشيئين
في نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية واما في العوارض المشخصة [illegible]
ان يكون التميز بنفس [illegible] مع ان اعادها تماثلا في المهية وجميع العوارض المشخصة اذ هو فرض امر [illegible] ويعينه
مثل ان يوجد مع زيد ما لا يكون بينه وبينه امتياز في التشخص بعد كما ادرك في الاعراض الا
في اللازم على هذا التقدير فرض هذا الى لا من فرض الاعادة ويصح وان كان ما سواه فلا يلزم

للمستقبل والاعادة ثم اما تمسكوا به الكف من الادلة التي ليس ابطالها اربعة ما ذكره ولهذا الحكم [illegible]
على قولنا المعدوم لا يعاد كما صرح به في التحقيق المطالب الاول وحيث كان مرجع الادلة الى [illegible]
عن النفس البديل والعصبية يشهد عليه الفرح بان اعادة المعدوم ممتنع لكن ذكر الوجه الاول
على اول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثاني [illegible] على ازدواج [illegible] انتهى وفيه
نظر لان كلام [illegible] رتبة اثبات الوجود الذي [illegible] اصوله وقواعده مع [illegible]
ولا يبنيا [illegible] كلامه ولذا الامر [illegible] والوجه [illegible] اعتبار يقطع النظر عن
عن صحته وفساده [illegible] الذي هو الهوية الوجودية بعد
بطلانه اعادتها بناء قوله لكان الوجود واحدا وقد فرض متعددا [illegible] بالتعدد
على ما هو المشهور من ان الوجود باعتبار ان المهية اصلية واما على هذا [illegible]
بالتعدد [illegible] الوجود الاول هو بعينه بعينها كما في المشهور من التشخص الاول بعينه ثانيا
فان قلت الاعادة هو الوجود ثانيا فكانكم قلتم ان الوجود بوصف ثانيا وهو كان الوجود ليس
وجودا قلت [illegible] بقول هذا القائل في حدوث الاشياء فان الهوية الوجودية لم يكن قبل الكون
فكان [illegible] توجه كينونتها فان كان [illegible] بان صارت مجعولة [illegible] فان صارت
مجعولة ثانيا وان كان [illegible] بغيره فتوجه الاعادة ايضا [illegible] بوجه ويتبين ان
ليس يجري في الاعادة [illegible] ذكره [illegible] لا يكون لشخص واحد [illegible]
[illegible] التشخص [illegible] ولا حق [illegible] الكلام [illegible]
قد عرفت [illegible] بكلام الشيخ [illegible] ثم [illegible] توجيها [illegible]
الى قول الشيخ وذلك الى قوله [illegible] لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان
يوجد معه ابتداء ما يماثله في المهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان
وجود فرد كل من هذه الصفات من الممكنات واللازم باطل لعدم التمييز [illegible]
[illegible] لان التقدير اشتراكهما في المهية وجميع العوارض [illegible] كان الفرق بان احدهما [illegible]
عن الذي كان [illegible] والمثل الاول ليس الذي كان مبتدأ ارجع [illegible] حال العدم

لم

ارتفاع الامتياز في الواقع ويمكن الجواب باختيار الشق الاول والقول بانه لا يعرض [illegible] ابتداء وجوده بل
المعادة في الهوية والتشخص حتى يتأتى الدعوى بل نعرض مثلاً يماثله بالمعنى المتعارف فان اريد في الهوية
ويجري الكلام بان هذا المثل المفروض يلزم ان لا يكون فرق بينه وبين المعاد اذ الفرق مع الاشتراك
في الهوية لا يتصور بدون الاختلاف في التشخص والمعاد لا يجوز ان يكون له تشخص سوى تشخص الشخص الاول
الذي هو معاد له والا لم يكن معاداً له وكون هذا التشخص التشخص المفروض دون تشخص المثل المفروض
لا يتصور الا بثبوت المغايرة حال العدم في الخارج واستمرار الثبوت فيه وهو يستلزم الوجود وقد ثبت
انه لا يجوز المغايرة باعتبار التشخص ايضاً فارتفع الامتياز بينهما وانت تعلم ان بهذا التوجيه وان صح
الكلام وخلص عن الفساد الظاهر لكنه بعيد جداً ومع ذلك يكون حديث فرض المثل ولزوم عدم
الامتياز بينهما مستدركاً اذ يكفي ان يقال اذا اعيد المعدوم لوجب ان يكون تشخص المعاد هو تشخص
السابق لكنه غير ممكن للزوم المحذور المذكور ويرد على جوابنا انا لو سلمنا ما ذكرتم فهو من قبيل النقض
فرض المثلين من جميع الوجوه ولئن كان مستلزماً لرفع الامتياز الواقعي لكن عند فرض الاعادة يلزم عدم
الامتياز مع تحقق الامتياز في الواقع اما اولاً فلانا لا نسلم ان عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين
المثلين المفروضين اي المثلين من جميع الوجوه يتحقق الامتياز الواقعي اذ يجوز ان يكون على تقدير
فرض مثلين كذلك لا يكون بينهما فرق ولئن فرض احدهما معاداً والآخر مستأنفاً وعدم الفرق بين
المعاد والمستأنف ولئن كان محالاً لكن يجوز ان يكون لازماً المحال الذي هو فرض المثلين
كذلك او فرض كون احدهما معاداً والآخر مستأنفاً مع فرضهما مثلين كذلك واما ثانياً فلانا سلمنا ان
عند وضع الاعادة يلزم تحقق الامتياز الواقعي لكن نقول لعل هذا الحكم اي تحقق الامتياز
وعدم الامتياز بينهما انما كان لازماً من فرض المثلية على النحو المذكور لا لاجتماع كما في قطعنا النظر عن
فرض الاعادة معه لانهما ممتنعا الاجتماع ومن هذا الجواب يظهر ان منظورنا في الجواب الاول ليس ما ذكره
اذ يظهر منه ان بناء الكلام على فرض المماثلة من جميع الوجوه المستلزم لرفع الامتياز في الواقع وما
ذكرناه مبني على فرض المماثلة فيما سوى التشخص هذا فان قلت كيف نطبق كلام الشيخ على التوجيه
الاول الذي ذكرته وبماذا يندفع الاستدلال الذي اوردته آنفاً على القائل اذ على التوجيه الاول لا يرد الاستدراك

وارد على ذلك التوجيه ايضاً قلت اما التطبيق فظاهر اذ مراد الشيخ ان المعدوم اذا اعيد
يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد مثله بدلاً من المثل المتعارف بعض افراده في الهوية
دون التشخص فرق اي لا بد ان يكون احدهما معاداً والآخر مستأنفاً فان كان هذا الفرق باعتبار تشخصه
ليس هو الا ان يعاد لانه ليس التشخص الذي كان عليه والا يكون تشخصه تشخصه بخلاف المعاد فانه
الذي كان على تشخصه تشخصه في حال العدم كان المغايرة ثابتة فقد صار المعدوم موجوداً
على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف انفاً لان ثبوت المغايرة في حال العدم وجواز استناده الى
التشخص في التشخص الاول بانه عينه انما يكون مع استمرار ثبوته حال العدم والثبوت يستلزم الوجود
على ما اومأنا اليه فيما سلف فيلزم ان يكون المعدوم موجوداً حال العدم او يكون مراده بالفرق الفرق
في المعادية والمستأنفية على ما ذكر بل في الهوية اي يجب ان يكون بين المعاد والمثل المفروض
فرق في الهوية وهو ظاهر وهذا الفرق لا يمكن ان يكون الا بان المعاد تشخصه عين تشخص الاول والا لم يعد
الشخص الاول ويستمر الكلام الى آخره واما دفع الاستدراك فهو ان يقال انا اذ على هذا البيان يحصل
الكلام سوى ان المعاد لا يمكن ان يكون تشخصه في تشخص الاول بالعينية لابعد استمرار الثبوت في حال العدم
لكن ضم مع ذلك حديث المثل ايضاً توضيحاً ومثل ذلك لا يعد مستدركاً في الكلام بل هو مما
يتعارف مثله تتميماً كلام الشيخ الذي ذكره التوضيح والتطويل وهذا بخلاف ما ذكره القائل اذ على
ذلك التقدير يلزم اولاً ان يثبت لزوم عدم المغايرة بين المثل المفروض والمعاد بالوجه الذي
الذي ذكرنا ثم الاستثناء بان المغايرة بينهما ثابتة فتكون الاعادة محالاً وهذا تطويل بلا طائل
كما لا يخفى قوله وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج الى بناء الكلام على ان الوقت من
المشخصات او من لوازم التشخص وكلاهما ممنوع وقد يجري الدليل بدون هذا البناء بل بان يقال
اذا جاز اعادة المعدوم جاز اعادة الزمان ايضاً لانه من المعدومات ولا فرق بين معدوم
ومعدوم في ذلك وهو ايضاً ممنوع وكان قول الشيخ بعد هذا ان كان المعدوم يجوز اعادته والخ
جملة المعدومات الخ اشارة الى هذا الوجه وقد اعترض على الدليل بان وجه كان بانا لا نسلم ان
ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضاً معاداً واجيب بان

وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا بعدها

وكذا النسبة كل جزء منها الى جزء من بواقي الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض

وقوع يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امس لان كونه

امسا مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه في شيء من الزمان المستقبل او الماضي ~~بحسب كونه~~ مستدار

على هويته فلو فرض كونه معادا لانسلاخ عن هويته فيكون مع كونه معادا مستدار بحسب الفرض مستدار

بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلا يتوجه الايراد راسا **قوله** ولا تعلق بغيره فيا في الوجود

اراد بنفي التعلق بالغير في الوجود كما يفهم من كلامه فيما بعد نفي التكثر في ذاته وتقوم وعدم تركبه

من الاجزاء الذاتية والخارجية وفي كون الحقيقة نفسه مشتركا فيها وعلى الاول يمكن ان يكون

المراد بالوجود الوجود الاشتراكي او الوجود الخاص بالحقيقة على ما ذكر في الفصل السابق اذ على

تقدير تحقق التكثر في ذاته تعالى الله عنه يبطل كلا من وجوه الاثبات متعلق بالغير

اما باعتبار ان وجود الكل متعلق بالجزء او يتوقف عليه فيكون التعلق بمعنى التوقف واما

باعتبار ان وجود الكل هو الجزء فيكون وجوده متعلقا بالجزء الذي هو غيره فيكون التعلق

بمعناه الظاهر وكذا يصح ان حقيقته الخاصة متعلقة بالغير بناء على توقف الكل على الاجزاء حسب

الذات مع قطع النظر عن الوجود كما هو راى البعض وفي قطع النظر عن ذلك ايضا يصح ان الكل

متعلق بالجزء باعتبار انه يتركب منه ومنه يحصل قوامه كما قلنا بالتوقف وللاولى على

الثاني الظاهر ان يكون الوجود بالمعنى الثاني ويكون المراد بالتعلق الربط والاثبات فحاصل

المعنى ان حقيقته تعالى ليست مرتبطة ومنتسبة الى غيره تعالى ان لا يوجد في غيره تعالى ثم

انه لا يخفى ان في بعض الاحتمالات استعمال اللفظ الواحد في معنييه فالامر فيه سهل لكن في

مثل هذا الكتاب **قوله** ونعم ما كنا فيه قبل ما ذكر ان معنى الوجود والثابتة التي

بها اعرف الاشياء تصورا ووجودا واشار اليه لان مفهوم بعدها اعرف الا اعم من

الضروري واللاضروري فاذا النسبت الضرورة الى الوجود تكون وجوبا واذا النسبت

الى العدم كان امتناعا واذا كسبت اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام

او للامي

او الخاص فقط واخواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم او يخص من الاعراض الذاتية فلا قيام

الا وليته للممكن ضرورة من كالمبادي للاحوال المراتبة لا اقسام للاقسام فينبغي تعليقها بها انتهى

ولا يبعد ان يقال ان يكون من ~~...~~ في العود الا كان فيها العود ما ذكر في عنوان هذا

الفصل الا ان ما ذكره بعده هو المقول ان الشروع في البرهان على المطالب على ما ذكرنا العنوان

وتفصيل وتوضيح له لو يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده سواء كان ذاته مقتضية للوجود

على ما هو راى المتكلمين اولا بل يكون عينه على ما هو راى الشيخ **قوله** ولا ان الواجب الوجود

بذاته واجب الوجود من جميع جهاته لم يورد الشيخ في هذا الفصل ولا فيما بعده دليلا على هذا المطلب

ولعله في اصل معناه والمراد منه نفي الاشتراك فلا باس ان نتكلم في الامرين جميعا وتحقيق

ما هو الحق فيهما فاعلم ان المتاخرين على ما ذكر بعيان الحكماء قرروا ان مراد المتقدمين من

هذا القول ان ذاته تعالى كافية في حصول جميع ما له من الصفات في ثبوته او عدمه فذكروا انهم

برهنوا عليه بانه لولا ذلك لتوقف حال من احواله على غيره وذاته المعنية موقوفة على ذلك الحال

فيكون موقوفة على الغير اذ الموقوف على الموقوف موقوف فيكون ممكنا وكلام الشيخ في النجاة

دلالة المبدا والمعاد ايضا قريب مما قرروه وذكره المتاخرون حيث قال فيهما هذه العبارة

واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والا فان كان من جهة واجب الوجود ومن جهة

ممكن الوجود فكانت تلك الجهة يكون له او لا يكون له ولا يخلو من ذلك في كل واحد منهما لم يكن

الامر بها فكانت ذاته متعلق الوجود بعلة اخرى الا ان ~~...~~ منهما لم يكن واجب

الوجود بذاته مطلقا بل مع الطبيعي الوجود ثبوتا او عدما وجوده فيما واجب الوجود لا يتاخر عنه

وحدة وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له واجب له فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا شيء

من الصفات منتظرة انتهى ثم اورد المتاخرون عليهم بانه لا شبهة بالذات المعنية موقوفة على

تلك الحالة متوقفة عليها ما ~~...~~ الجميع فاستحالة التوقف بحيث وايضا الحالات والصفات

اربعة اقسام الاول حقيقية والثاني حقيقية ذات اضافة والثالث اضافية والرابع

سلبية والقسمان الاولان لو سلم امتناعهما على الواجب فقد ثم ذاته لا يعقل مع الاضافة





فيما يكون الموجود بل يكون صدوره عن الواجب تعالى قادرا مختارا ليس بحيث يصح صفة القدرة
ثم ال بالضرورة فذاته بذاته بحيث يصدر عنها بالقدرة منها باعتبار القدرة الزائدة عليها
ثم كلام انه لا يخلو المحل عنه وعن ضده وعلى تقدير انه يلزم الاتصاف بالضد انه يكون
من هذا القبيل فغايته ما يلزم الشيخ الامور الاعتبارية بطريق التعاقب والمتكلمون ايضا
لا يقولون باستحالته وقد اجابوا عن منع عدم امكان الخلو عن الحادث وضده بان الحادث
الوارد على موضوع ومورد يلزم ان يكون ذلك المورد قابلا له والا لم يحدث فيه والقابلية
وجودية لامتناع المعقول ...

ونعلم فيلزم ان يجوز ان لا يتصف ذاته نعم بهذه الصفات نعم عنه قلت لا شك ان الموجود المطلق
الجهل والعجز نقص له وكونه عالما وقادرا كمال له مطلقا فلا بد ان يكون البارئ تعالى عالما قادرا
لكن لما بينا ان الفعل لا يمكن ان يكون كمالا للفاعل لزم منه ان لا يكون علمه وقدرته فعلا له او فعل له
بل لا بد ان يكون ذاته بذاته عالما قادرا اما غير ذلك من الكمالات فيما ذكرنا ظهر انه يجب اتصافه
بجميع الصفات الكمالية ومع ذلك يجب ايضا ان لا يكون تلك الصفات زائدة على ذاته
فان قلت قد بقي احتمال آخر وهو ان يكون كمالا للموجود المطلق ولم يمكن اتصاف موجود من الموجودات
واجبا كان او ممكنا به والبرهان المذكور ظاهر انه لا يجري فيه اذ لا يثبت ان الواجب يجب اتصافه
بجميع الكمالات قلت مثل هذا الكمال الذي ذكرته فاقد الاثر انه كمال للموجود اذ ظاهر ان الذي يستلزم
اتصاف جميع الموجودات به لا يكون كمالا للموجود ذاتا بل يمنع كون عدم هذه الصفة نقصا اذ
حينئذ مثل هذا الاحتمال فتدبر قوله فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويستلزم ان
ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود بذاته لم يكن احدهما علة للآخر لكن يكون ذات كل منهما بحيث
لا يصح بالنظر الى ذاته ان يتحقق بدون الآخر ويمكن ان لا يؤخذ في التكافؤ عدم علية احدهما
للآخر بل يكتفى بالتلازم فقط قوله غير مضاف هذا بناء على عدم التكافؤ والمراد من انه غير
مضاف بالنظر الى الذات لا الاضافة الطارئة على الذات ايضا او انه ليس من قبيل

اللازم يكون من مقولة الاعراض حتى لا يحتاج الى تنزيه عن المادة ثم ولا حاجة في دفعه الى
ما تكلفه بعض سادة الفضلاء بقوله اذ تحصلت من صحتنا ان المجعول اولا وبالذات
هو نفس ذات الممكن وجوهر ماهيته والمنساق ان مرتبة ذات العلة متقدمة في لحاظ
العقل على مرتبة ذات الممكن تقدما بالذات فاذن كل جاعل فانه في مرتبة ذاته المجعول
ومناسخ جوهر ماهيته المستدعية بلوازم الاضافة الى الذات الجاعل على المجعولية والمعلولية اذ لحاظ
ذات ماهيته بلحاظ شيء من تلقاء آخر واما الجاعل فذاته متقررة في مرتبة ليس لها ذات
المجعول فالاضافة الجاعلية والمجعولية ليست متقررة في تلك المرتبة فاذن هو في نفس
مرتبة ذاته ليس بمعروض الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة متقررة في نفس مرتبة الذات
المعلولة في نفس جوهر الماهية المجعولة جعلا بسيطا ولعل شريكنا السالف رام ذلك حيث
قال ولا مضاف انتهى كلام مع ما فيه من النظر اذ ظاهر انه وان سلم ان الجعل متعلق بنفس
الماهية لكن الماهية من حيث هي ليست الا هي لا غير سواء كان المجعولية او غيرها وانكاره مكابرة
ومخالفة لتصريحات القوم فتبصر **قوله** ولا شيء من ما فظاهر انه واجب من جميع جهاته
وانت خبير بان هذا انما يلزم احد المعنيين اللذين ذكرناهما من المتاخرين وقد مر مثل هذا
الا ان بط ما بالمعنى الاول الذي ذكرناه من القدماء **قوله** فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود
اورد عليه بعض الحكماء بانه يجوز ان يكون له نحوان من الوجود احدهما بذاته والآخر بغيره
او يكون له وجود واحد مستند الى الذات والى الغير [illegible] كلام انه اذا اعتبر بذاته وجوده
لم يجب له وجود [illegible] وما ذكره ظاهر [illegible] من الضروريات الاولية ان الشيء الواحد لا يجوز ان
يكون له وجودان في زمان واحد وكذا لا يجوز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
شخصي فان قلت لعل الوجودين يكونان في زمانين والذات ليست علة للوجود
عندهم حتى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي قلت الوجود الذي يكون
اولا ويزول اما من الذات او من الغير فان كان من الذات فلا يمكن زواله اصلا
وان كان من الغير فيكون زواله شرطا لحصول الوجود من الذات فلم يكن الذات كافيا

في وجوب الوجود وبعبارة اخرى الوجود الذي من الذات لا يمكن ان لا يكون في وقت
من الاوقات حتى يجوز ان لا يكون الموجودان في زمان واحد وما قلت ان الذات
لا يكون علة حتى يلزم توارد العلتين فيه ان الذات وان لم يكن علة لكن كافية في الوجود
والدليل الذي ذكروه في توارد العلتين جارية في الكافية ايضا بل لا معنى لاستحالة توارد العلتين
الا في اعتبار كفايتهما كما يظهر من التأمل في الدليل **قوله** وظهر من ذلك انه يكون الاخفى
من هذا المطلب نفس الا المطلب الثاني بالحقيقة وليس بينهما تفاوت يعتد به يصلح لان يجعل
مطلبا آخر لكن مثل هذا من دأب الشيخ ليس ببعيد **قوله** والذي يجوز بغيره في وجوده
اي هذه المقدمة مستدركة في البيان **قوله** وان كان لا يحصل من غيره [illegible] الشرط [illegible]
وكان المراد انه ان كان لا يحصل من غيره والحاصل من السبب كذا وكذا الى قوله وبالجملة
فيلزم ان يكون حاصلا من غيره بمعنى مع انه الممكن **قوله** ومن المبين ان كل ما لم يوجد
ثم وجد فانه ان اراد به ما هو ظاهر العبارة من انه كان معدوما ثم وجد فالمقدمة التي
ادعاها من ان مثل ذلك يتخصص امر جائز بغيره بديهية لا تقبل المنع ولا تحتاج الى ما ذكره من
الدليل لكنها لا تجديه لجواز ان يكون ممكن يكون دائما اما موجودا عن ذاته او معدوما وان
اراد به ما هو اعم من [illegible] الحدوث والوجود الدائم فيرد عليه المنع على قوله وان كانت
ماهيته تكفي لان الامرين كان [illegible] ماهيته لوجوده يكون واجبا اذ الواجب
على ما عرفنا انما هو الذي اذا اعتبر بذاته يجب وجوده ولا نعرف ان [illegible] اذا اعتبر بذاته يكون
موجودا ولا يندفع هذا المنع الا بعد ابطال الاولوية الذاتية ولعل الشيخ لم يتعرض لابطال
ما سيذكره في ابطال الاولوية اكتفاء باثبات ان الممكن ما لم يجب بعلة لم يوجد [illegible] الاولوية
الذاتية كما ستعرفه فاكتفى ببيانها ذكر فاظهر ان ما نقول [illegible] من ان الاولوية الذاتية من مبدعات
المتأخرين والقدماء لم يتعرضوا لها ليس [illegible] لانهم ابطلوا الاولوية الخارجية وتركوا
الاولوية الذاتية مغالطة عليها فافهم **قوله** بل امر يضاف اليه وجود ذاته في النحو
اليها والاضافة يمكن ان يكون بمعنى النسبة والانضمام فعلى الاول الخبر الى راجع الى الامر

وضمير ذاته في الممكن المبحوث عنه وعلى الثاني يحتمل العكس ايضا بان يكون المراد لوجوده ذاته
نفس ذاته او يكون لفظ الوجود مقحمة وعلى النسخة الاخيرة ضمير الهاء راجع الى المهية وذاته
في الامر والاضافة بمعنى اللام كما لا يخفى وعلى ما علمت يعني بناء على ما حققت ان الممكن لا بد له من علة
فنقول لا بد ان يجب بالعلة [illegible] محتاج [illegible] السؤال في وجود شيء ثالث [illegible] لا شك فيه [illegible]
مكابرة ولا شك ايضا انه جار في الاولوية الزائدة ايضا واعلم انه قد فصل في شرح هذا البرهان
الذي ذكره الشيخ بريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة لم يصر موجودا وذلك لانه
بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد ممكن
الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة والحالة الاولى لا يجوز
وجوده ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عايد فكانه
واجب او ممكن فان كان ممكن بعد فكان حاله كحالة الاولى والمرو [illegible] خلافه [illegible]
الى ان وجب وجوده بما هو الموجب له وهو العلة لا غير والشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز
وجوده وعدمه مع تحقق علة الوجود فيحتاج في الانضمام علة اخرى ويلزم ورود السؤال ويلزم
الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع ان لزوم التسلسل
سواء كان ممتنعا او لا [illegible] اما ان يحصل الوجوب والايجاب بمجموع تلك العلل
المتسلسلة ام لا فان حصل ثبتت المقدمة وهو ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل
فلم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له هف [illegible] انه مرجح [illegible] او من جهة ذاته
بحيث يكون اولى بالوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب [illegible] الشق
بالنسبة الى الذات [illegible] احدى الضرورتين [illegible]
ونسبته [illegible] المنافي [illegible] ابطالها [illegible]
المهية الى الوجود والعدم [illegible]
ولا [illegible] الكلام في ذلك [illegible] الاربعة [illegible]
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان التعبير الذي اورده [illegible] ما لا محصل له لان ما ذكره من انه ان

اي الوجود او العدم [illegible]

الكل

الحب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه لكن ان اراد انه لم يتميز الوجود عن العدم [illegible]
ولم يحصل الفرق بين هذه الحالة والحالة الاولى حيث لم يكن في شيء منهما ترجح [illegible] فبطلانه [illegible] لعله
كان في هذه الحالة موجودا بسبب العلة فيتميز وجوده عن عدمه ويحصل الفرق بين الحالتين وان اراد
انه لم يتميز حالته الاولى عن حالته الثانية الا باعتبار حصول الوجود بل باعتبار انه في كل من الحالين ممكن
نفسه لكونه في الحالين ممكنا لا يستلزم عدم تميز الحالين لجواز ان يكون في الحالة الاولى ممكنا [illegible]
له اولوية وجود اصلا ويكون في الحالة الثانية وجوده اولى بسبب [illegible] خلاف فرض [illegible]
لا محذور [illegible] اصلا وان اراد انه لا فرق بين الحالين في الاحتياج الى العلة او البديهية
حاكمة بانه ما دام جواز العدم باقيا وان كان مرجوحا فالاحتياج الى علة تخصص وجوده وتميزه
عن العدم فهو بعينه ما ذكره الشيخ فالصواب الوقوف على ما ذكره وعدم التعدي عنه واما
ثانيا فلان البرهان الذي ذكره الشيخ على ما علمت يبطل الاولوية الغيرية صريحا والذاتية
[illegible] لم غرضه من هذا البرهان ليس الا ابطال الاولوية فلا وجه بعد ذلك
لما قال [illegible] بقوله واما مرجوحة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته [illegible] اصلا
كما لا يخفى **قوله** ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا لواجب وجود آخر قد عرفت معنى
المكافئة [illegible] الكلام في المرام [illegible]
انه [illegible] وتقرير الدليل بوجه اخصر من هذا الذي [illegible]
ما افاد [illegible] الكلام في المراد [illegible] الوجودين [illegible] احدهما
علة [illegible] المتضايفين [illegible] مثل الابوة والبنوة فتقرير [illegible]
الوجود لا يجوز ان يكون مكافيا في الوجود [illegible] تقرير الدليل على [illegible]
[illegible] واجب الوجود [illegible] النظر عن غيره [illegible]
[illegible] من الواجب [illegible]
انه غير مضاف [illegible]
وفيه نظر اما اولا فلان الاختصار الذي ادعاه في تحرير الدعوى لا يظهر له محصل واما ثانيا فلان

الأكرم كلام الشيخ لم يرد به بالتكافؤ بينهما التلازم بحسب الوجود كما زعم لان التلازم بحسب الوجود بين
واما ثالثا فلان قوله كل واجب موجود فيتبع انه لو عين لم يزاد بانه موجود ولكن قبل ان نطلع على
تأثير غيره في وجوده مفهوم لكن لا ينفع في المرام كما لا يخفى لم يزاد بانه موجود ولزم لكن غيره موجودا
فيفاده ظاهر على ان الحكماء القائلين بوجوب التلازم الحكمية لذاته نعم الاثر يقتضى الغير بالغير الذي
لا يكون معلولا له وهو مع كونه خلاف الظاهر من اللفظ فيه انه ح بل هو اول المسئلة ولو رابعا
فلان قوله ذلك الغير مقصور عليه مما لا وجه له لانه اما التلازم بحسب الوجود …
الخارجي فظاهر ان هذا التلازم لا مدخل فيه للقصور واما التلازم بحسب الوجود الذهني وهذا الكلام
انما يستدعى كون تصور احدهما مع الاخر لا ينافي وجه احدهما في الخارج بدون تصور
الاخر والحاصل في الواجب بوجه من الخارج بدون التصور غيره فلا يتم التقريب قوله
بل هما متكافئان في امر لزوم الوجود اي في امر وجوب الوجود او في امر التلازم في الوجود
والمال واحد قوله فلا يجب ان يتبع وجوده وجه الاخر ان اراد بالتابعية المعنى كما هو
مفهوم لكن التكافؤ لا يلزم التابعية في الوجوب بل اللزوم وهو اعم من التابعية وان اراد
علاقة اللزوم كما يشعر به قوله فلا يلزم تم بل هو اول النزاع قوله بل لا يكون لوجوده علاقة
بالاخر الى هذا الاعتراض يدل على ان مراده بالتابعية الذي ذكرنا معناه انك وجهه كما ترى
على ما عرفت قوله واما ان لا يكون واجبا بذاته فيجب ان يكون الى اخره لا يخفى انه
يكفى ان يقال انه يلزم خلاف الفرض وبه يتم الدليل من غير حاجة الى التطويل الذي
ذكره الشيخ من دون فائدة يعتد بها لكن هذا امر ذايه ليس ببعيد قوله وباعتبار الاخر
واجب الوجود فيه نظر لجواز ان يكون وجوده من ثالث ولو قيل انه خلاف الفرض فما ذكره
ايضا خلاف الفرض الا ان يقال قطع النظر عن خلاف الفرض في هذا الشق لابداء الاحتمالات
فيه وابطالها بوجوه اخر لتكثير الفائدة ولم يقطع النظر عنه في الشق الاخر اذ ليس فيه ذلك
ولا يخفى ان تكلف اذ بقي ان يرد الشيخ من التكافؤ الذي ابطله هيهنا ان لا يكون التلازم بين المتكافئين
باعتبار ثالث وليس خصوص وجوب وجه ما منظورا كما ينكشف عن بعض ذلك فيه تكلف يظهر اذا تأمل

الشيخ ليس الا انه واجب الوجود ولم يشعر اصلا بعدم اعتبار الثالث فهذا الاحتمال مما لا يبلغ له
في نظر العقل قطعا ثم ان هذا البعض الذي ذكرنا قال في شرح هذا الكلام ولزم ان يجب وجوده بذاته كما
ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن التسلسل واجبا بالاخر كثبوت العلاقة الوجوبية انتهى وظاهر انه حمل
الوجوب بالاخر في كلام الشيخ على الوجوب بالقياس الى الاخر الذي مرجعه الى اللزوم لا الوجوب بالغير
الذي مرجعه الى الاستناد بالغير ولا يخفى انه ح يخرج كلامه فيما بعد عن الصحة والاستقامة وهو ظاهر
وليت شعري ان هذا القائل لما يسدد بعد ذلك ما ذكرنا انه لم لم يوجه هذا الكلام بحيث على وجه
كما ذكرنا قوله اولا يكون قد بين الشيخ التعرض لهذا الشق وكانه لظهور بطلانه لم يتعرض
له لانه اذا لم يكن الاخر كذلك فكان متقدما على الاول مع وان تقدم الاول عليه وهو باطل
قطعا هذا ثم انه قد قيل في هذا المقام فان قلت كيف ابطل الشيخ في هذا الاصل احتمالات
بعضها بيانه اصل الوضع في هذه المسئلة لكون احد الواجبين ممكنا بالذات وواجبا بالغير
والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة في نفي كون الواجبين متكافئين
في وجوب الوجود مرجعه ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان
ذاتاهما يكفي في لزوم الوجود لهما وكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الامام خلافه
عنهما زايد على ذاتيهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى لا ينافي عدم استقلال كل
منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافي له افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى
ثالث انتهى وفيه نظر لانه مع الاغماض عن كونه خلاف ظاهر اللفظ جدا كما اشرنا اليه نقول
ان هذا غير صحيح اذ لا اختلاف في جواز كون التلازم بين شيئين من دون حاجة الى ثالث كما بين
الواجب ومعلوله الاول اللازم له على زعمهم وايضا على هذا لا يمكن ابطال الشق الذي
لم يتعرض له الشيخ والعله لو قيل ان هذا الشق ظاهر البطلان بعد حمل قول الشيخ وباعتبار
الاخر واجب الوجود على ما حمله هذا البعض كما نقله اذ يكون محصل هذا الشق على هذا ان الاخر
لا احد المتكافئين وجوب بالقياس الى الغير وهو بينا في التلازم قطعا لانه وجوب كل منهما
بالقياس الى الاخر فيتوجه فيه عرفت بطلان هذا الحمل والا ولما ذكر وجه كلام الشيخ ان يقال

اكثر نظره مقصور على اتحاد اتساوي في التقابل في مفهوم التكافؤ لانه الماخوذ في معناه المعقول فمراده من التكافؤ ان يكون كل منهما مساويا للاخر في وجوب الوجود بحيث لا يكون لاحدهما تفاوت وتقدم فيه على الاخر وهذا ينافي علية احدهما للاخر بدون العكس واما علية كل منهما للاخر لو كان محتملا فلا يكون منافيا له فلهذا لم يحتمل الشيخ الاحتمال الاول واحتمل الثاني وتكلم فيه وان كان محالا ايضا لوضوح كونهما واجبي الوجود لان الاهم في نظره ما ذكرنا وابطال كونهما امرين متلازمين ولا يكون لاحدهما تقدم على الاخر وليس نظره الى خصوص كونهما واجبين بالذات بل يكفي وجوب كل منهما بالاخر ايضا وبالجملة لا بد ان لا يخرج وجوب الوجود منهما لا مستلزما او معا الاخر فيه هذا مع ما ذكرنا سابقا من الاغماض عن وجوب الوجود بالذات كانه لابطال الشق الثالث مقصور على هذا الاغماض بوجه اخر نكثر الفايدة وبهذا ظهر ايضا وجه صحة قوله وباعتبار الاخر واجب الوجود لانه لو لم يصح وجوبه الوجود باعتبار الاخر بل من ثالث فقد خرج وجوب الوجود بينهما وظهر ايضا وجه عدم التعرض لابطال الشق الذي ذكره بقوله او لا يكون اذ لو كان احدهما واجبا باعتبار الاخر والاخر لا يكون كذلك كان احدهما فقط متقدما على الاخر وهو ينافي التكافؤ ظاهرا هذا فان قلت كلام هذا الفاضل ايضا يرجع الى ما ذكرته قلت لا لانه حصر المنافاة للتكافؤ في افتقارهما معا او افتقار كل منهما الى ثالث وعلى ما ذكرنا يكون افتقار احدهما فقط ايضا الى الاخر يكون منافيا له الا ان يكون انه لم يتعرض له لظهوره فتدبر **قوله** وليس من قسم اوجه ثالث اي بان كانا معا وصف كونه ليس من قسم لظهور وجهه خفاء في التكلف واما وجه كونه ليس من ثالث فلم يظهر مما سلف صريحا فكانه باعتبار ما ذكرنا في وجه صحة قوله وباعتبار الاخر واجب الوجود او ما ذكرنا في وجه عدم التعرض لابطال الشق الذي لا يكون وانه لا يخفى بعد **قوله** بل من الذي يكون منه كان وجوب الوجود له فيه مسامحة اذ يجوز ان يكون من الذي يكون منه لكن لا من وجوبه بل من امكانه فلا يتوقع ما فرعه عليه لكنه تساهل لظهور الامر اذ بطلان هذا الشق ايضا بالنظر الى ما سيجيء في الشق الاخر فانه ليس يمكن ان يكونا متكافئين

هذا لا يجوز ان يكون للشيء اذا وجب الوجود بذاته وجود بغيره

الوجود اذ لا يمكن ان يكون الواجبان متكافئين في الوجود بحيث لا يتعلقان بعلة خارجة او لو جاز تعلقهما بعلة خارجة لكان خلاف الفرض اما باعتبار فرضهما واجبي الوجود بالذات او باعتبار انه فرض انه لا يخرج وجوب الوجود من بينهما ولو جاز تعلق امر من علة خارجة لا يمكن التكافؤ بينهما بان يكونا متلازمين في الوجود فلم يكن لاحدهما تقدم على الاخر او يكون المراد بالتكافؤ مجرد التلازم ومحصل الكلام انه لا يمكن ان يكون الواجبان متلازمين بحيث لا يتعلقان بعلة خارجة اذ التلازم لا بد فيه من ان يكون احد المتلازمين بالذات او معلولين لثالث وكلاهما مفقود في الواجبين ولم يتعرض لنقيضهما ولم يتعرض للاخر لظهوره **قوله** بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات الى اخره اي يجب ان يكون احد المتلازمين اذ الواجبين على تقدير التلازم وكون احد الواجبين اولا وبالذات مع كونهما معلولين لثالث منافيا للوجوب بهما في الواقع لا ينافي ثبوته على تقدير كونهما متلازمين او الواجبين على تقدير التكافؤ وكون الاولية منافية للتكافؤ في الاساس به على ما عرف **قوله** او يكون هناك سبب اخر يوجبهما جميعا او فيه فساد كما مر من الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لا بد له من علة مقتضية ويكون اما بينهما اي معلولا او هما معلولين لا كما اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة المرجحة تعلقهما وحاجة كل واحد منهما بالاخر اذ كل شيء لم يجعل احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثيرا من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ويتمسكون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظاهر البطلان ان الشيخ اشار الى ابطاله بقوله يوجبهما بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فالعبارة الثانية اشارة الى انه قسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاول اشارة الى التلازم

شرح لا يتعلقان بعلة خارجة

جيعام

والاولى [illegible] بالمضافين

في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل مبهم غير مستقل وشيء متعلق بالاخر
به يتم وجوده فالعلة الخارجية توجبهما وتوجب كلا منهما بما يتعلق بالاخر اشارة الى التلازم
في الصنوف النتقل كتلازم المتضايفين ثم انه رانا ابطلوا وتمسكوا بهذا التمثيل لبيان حالهما
في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بتوكيد والمتضايفان ليس احدهما واحتياج وبيان ذلك
ان المتضايفين ليس كما ظنوا انهما بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر اذ ينفك كل منهما عن كل
من الاخر لا الثالث هو العلة لهما والمادة الاخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن
الاخر من كل وجه ولا احتياجه دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل المقام ان كان المراد من
المتضايفين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي بل في حقيقته التي
بها يسمى مضافا حقيقيا الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين
الحقيقيين فكل منهما محتاج في ذاته لا الى الاخر بل الى مادته او الى موضوعه او الى غيره
ليس بدور ايضا وان كان المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف
معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه الى الاخر لا في جملته بل في بعضه الغير المحتاج اصلا
الجملة الاولى بهما ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان ظن لاختلاف الجهة في الافتقار
فاذن يحصل التلازم بين المتضايفين على اي وجه اخذ على وجه لا احتياج لاحدهما الى
الاخر ولا على سبيل الدور انتهى واعلم ان اكثر ما ذكره متداول بينهم ومذكور في شرح
الاشارات وقد تكلمنا عليه في تعليقاتنا عليه بوجه مبسوط لكن لا بأس بان لا نتجاوز
عنه ههنا ايضا فنقول لا نجد في التلازم يمكن ان يوخذ بمعنيين احدهما ان يكون
شيئان بحيث يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر في الواقع مع قطع النظر عن ان ذاتيهما
تستدعي في لحاظ العقل ان لا يكون احدهما الا ويكون الاخر وثانيهما ان يحصل عبارة عن
هذا الاستدعاء المذكور وعلى الاول لا شك ان العلة الموجبة التي انحصرت العلية فيهما
معلوليها متلازمان لاذكر معلولي علة كذلك ولا حاجة لها الى امر اخر من علاقة وحاجة توجد
العلة فيهما وبهذا لكن الكلام في ان هذا المعنى هل يمكن ان يوجد بدون العلية من احد

الجانبين

الجانبين او من ثالث لهما وبدون احتياج كل منهما الى الاخر من وجه ام لا والحق ان الكلام
هو الاول اذ لا يابى العقل عن ان يمتنع انفكاك احد شيئين عن الاخر بدون العلية
والاحتياج وبالجملة هذا ليس من الاوليات كما يحكم به الوجدان ولا عليه برهان في
على انه لا شك ايضا ان بين العلة المذكورة ومعلوليها تلازم كذلك ولا حاجة ايضا
الى امر من علاقة وحاجة لكن هل معلولا علة ثالثة ايضا كذلك ام لا وهل هذا المعنى يمكن ان يوجد
بدون العلية بينهما او معلوليتهما لثالث ام لا الظاهر في الاول هو الثاني وفي الثاني
هو الاول لكن الثاني اظهر واذ قد عرفت هذا فنقول ان كان مراد القوم من التلازم المعنى
الاول فالكلام معهم في موضعين احدهما حكمهم بلزوم العلية والمعلولية ثم ذكر ما ذكرناه
قولهم بانه ليس بين معلولي علة ثالثة موجبة كيف اتفق بل من حيث الشخص تلك العلة
الموجبة لتعلقها ما وحاجة ما لكل واحد منهما بالاخر وقد ظهر ايضا وان كان المعنى الثاني
فالكلام معهم في الحكم الاول ايضا كما عرفت ولنتوافق معهم ايضا في ما ذكر من انه لا يكفي
العلة الثالثة الموجبة بل لا بد من ايجاب العلاقة بينهما والحاجة فما اردتم بهذه العلاقة
اردتم بها علاقة اللزوم التي هي الاستدعاء المذكور ام مجرد الاحتياج بينهما في امر
فان اردتم الاول فنقول من الضرورة انه اذا جاز ان يكون شيئان يمتنع انفكاك
احدهما عن الاخر في الواقع ومع ذلك لا يكون بينهما الاستدعاء المذكور الا اذا وجدهم
الامر الثالث الذي هو علتهما فجاز ان يكون ذلك الاستدعاء يوجد من ذات الامرين
بدون علية احدهما للاخر او معلوليتهما لثالث او من امر اخر اجنبي وذلك لانه ظهر ان
هذا الاستدعاء ليس من جهة امتناع الانفكاك الواقع بينهما من حيث العلية والمعلولية
اذ على التقدير المذكور ذلك الامتناع حاصل من دون الاستدعاء واذا لم يكن من
هذه الجهة فالعقل يجوز بل يحكم بجواز ان يحصل ذلك الاستدعاء وان لم يكن العلية والمعلولية
اما من ذات الامرين او من اجنبي ان جوزنا وجود ذلك الامر من غير الذات والحاجة كما
نعم لو كم يتوقوا ابدا كما في حكموا بان في صورة المعلولية لثالث في ايضا هذا الاستدعاء

بمحض البت كما في صورة علية احديهما للكان حكمهم بالانحصار المذكور ليس بخبر موجه اذا
وكان في طريق الاستفادة توجه وان اردتم انه فرادكم بالواجب ليس الا الاحتياج في امر
يمتنع انفكاكهما عنه او اعم من ذلك وهذا الثاني في ظاهر الاحتياج في مثل ذلك الامر الموجب
التلازم وعلى الاول نقول من انظار ان منشأ التلازم ليس الا امتناع الانفكاك الذي هي
للمتلازمين باعتبار الاحتياج الى الامر المذكور لا يمكن هذا الامتناع حاصل فيهما من
معلوليتهما للثالث من دون حاجة لا بد في الحاجة وايضا اذا جاز ان يكون هذه الحاجة
منشأ اللزوم فيجوز ان يحصل هذه الحاجة من ذاتيهما او من اجنبي بدون حاجة الى العلة الموجبة
اذ من الظاهر انه لا مدخل لاجتماع الحاجة والعلة الموجبة اصلا وقس على هذا ما ذكرنا لو ارادوا
ان العلة الموجبة لا بد ان توجب العلاقة والحاجة معا هذا ثم لا يبعد ان يتمحل في توجيه كلام الشيخ
في هذا الكتاب وان كان كلامه في الاشارات بعيدا عنه انه لم يرد ان العلة الثالثة لا بد
ان توجب العلاقة وان لم يكونا متلازمين بل مراده انه لا بد في التلازم من ان يكون احدهما هو
الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي فيهما او يوجب
العلاقة بايجابهما ومعناه ان السبب الخارج اما ان يوجب انه اوجب اولا ان يكون بين الامرين
امتناع الانفكاك في الواقع او اوجب ان لا يكون هذان الامران منفكين في الواقع غير مجتمعين
فيه فبتوسط ذلك اوجبهما جميعا لان ذلك المعنى يستلزم وجودهما جميعا وايجاب الملزوم مستلزم
لايجاب اللازم او يقال انه اوجب اولا الامرين جميعا ثم بتوسط ذلك اوجب العلاقة اذ وجوب
الامرين معا مستلزم لامتناع الانفكاك بينهما في الواقع فاذا اوجب الاول فقد اوجب الثاني
ايضا والحاصل انه ليس غرضه اشتراط امر زائد على وجود سبب خارج موجب بل غرضه تفصيل
ان الايجاب يتحقق على نحوين وابداء احتمالاته كما هو دابه في سائر المواضع والاحتمال الاول وان
كان بعيدا لكن ليس ابعد من سائر احتمالات الشيخ بعيد كما يظهر من تفحص كلماته وعلى هذا قوله في
جواب نقض المتضائفين وانهما الماديات او الموضوعات ليس باعتبار انه من تتمة الجواب
بل الجواب يتم بان المتضائفين ايضا لهما علة موجبة فلا يكون مما نحن فيه وذكر الاحتياج الخ

المادتين

المادتين او الموضوعين من باب التبرع في ذات التي توجد في كلامه كثيرا ابانة وتوضيحا للمقام
وبيانا للواقع لا غير لكن المطالب التي كانت مستحسنة في نظره وحق للكلام عنه منع
الذي ادعاه من ان التلازم لا يكون الا او لكان احدهما علة للآخر او معلولا لثالث سواء
اراد بالتلازم المعنى الاول او المعنى الثاني هذا ثم ان التوجيه الذي ذكره هنا الفاضل للتوارد
يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة الخ لا يفهم معناه ولا يظهر له محصل اصلا والاولى ان الوجه
لو جهتها **قوله** والمتضائفان ليس احدهما واجبا بالآخر الخ انهم لم يقولوا انهما واجبان
بالآخر بل انهما متلازمان من دون علية فالاولى ان يقال ان المتضائفين ليس تلازمهما من دون علية
بل باعتبار العلة الموجبة لهما جميعا وما ذكر من ان المتلازمين لا بد فيهما من العلية الى علية
احدهما للآخر بل اعم منها ومن علية ثالث موجب لهما وايضا المادتان او الموضوعان
كانه اراد بالمادة المحل والتردد لعله للاشعار بان الاحتياج لا يلزم ان يكون الى خصوص
الموضوع كما في المتضائفين بل يجوز ان يكون باعتبار المحل ايضا لكن هذا التوجيه انما يلائم ما حملوا
كلام الشيخ عليه من ان السبب الخارج الموجب لا يكفي في التلازم لا ما حملنا عليه ويمكن ان يقال على ما حملنا
ايضا ان غرضه ان في المتلازمين سوى الاحتياج الى العلة الموجبة يوجد الاحتياج الى امر
آخر ايضا من المادة او الموضوع لكن ليس هذه الاحتياجات مما يكفي في التلازم بل لا بد
من وجود العلة الموجبة والمجمل غرضه التفصيل والتوضيح واشباع الكلام كما ذكرنا غير مرة
قوله وذلك لانه لا يخلو الخ اشارة الى قوله فان ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود الخ وما ذكره
الى آخر التفصيل دليل آخر على المطلب غير الاول بزيادات وتوضيحات وتفصيلات
فيصير ممكنا فيصير معلولا ظاهره انه اراد انه لا يخلو اما ان يكون وجود كل من الامرين وحقيقته
لا بد ان يكون مع الآخر او يكون التلازم بينهما باعتبار ذاتيهما بذاتيهما لا باعتبار امر خارج
عنهما بان يستدعي ذات كل منهما ان لا يتحقق بدون الآخر فلا يكون واجبا بذاته لما يأتي
في الدليل الآتي من انه اذا كان واجبا بذاته فاما ان يجب بالآخر ايضا او لا فان وجب
بالآخر لزم ان يكون واجبا بالذات وبالغير والمرسل يجب به فلا يجب ان يتبع وجوده وجوده

الاخر ويلزمه فيكمن تحكما فيصير معلولاً له ايضاً هذا غاية توضيح المرام وتفصيله والا فالدليل تام
بهذا القدر بانضمام انه خلاف الفرض كما ذكرنا سابقا والفرق بين الدليلين باعتبار ما ذكره
من التوضيح والتفصيل فيهما والا فاصل الدليل واحد هذا وقد علل بعض سادة العلماء هذا
القول اعني الشيخ بقوله لان ما حقيقته بهو لن يكون مع الاخر ليس الا المضاف الحقيقي والمضاف
الحقيقي لا يكون الا ممكنا انتهى محصل تقرير وجهه كل منهما مع الاخر على ان يكون حقيقته كل منهما حقيقية
لا الاخر كالمتضايفين وفيه نظر اما اولا فلانه على هذا يكون مقابل هذا الشق ان لا يكون حقيقتهما
معتبرة في الاخر كالمتضايفين وح لا يصح قول الشيخ واما ان لا يكون فيكون المعية طارية
على الوجود الخاص لاحقة له اذ لا يلزم من عدم كون التلازم باعتبار المهية كالمتضايفين ان يكون
التلازم طاريا على الوجود لاحقا له اذ يجوز ان يكون ما باعتبار الوجود في نفسه كما في المتلازمين
غير المتضايفين ولو قيل اريد بالمعية الطارية على الوجود الخاص الطارية على المهية سواء كان
باعتبار الوجود اولا كما هو المصطلح في الوجود الخاص مع انه نفس المهية فنقول مع قطع النظر عن
ان جميع التلازمات التي ليست باعتبار الامر العارض كالاب والابن والصانع و
المصنوع فانما هو باعتبار الذات وليست طارية على الذات سواء كان في المتضايفين
او غيرهما غاية الامر ان في المتضايفين باعتبار الوجود الذهني وفي غيرهما باعتبار الوجود
الخارجي فجعل تلازم المتضايفين باعتبار الذات وتلازم غيرهما طاريا عليهما لا يخ
عن بعد نعم يمكن ان يظهر من كلام الشيخ بل صريحه انه يدعي ان في هذا الشق يلزم خلاف
الفرض وهو كون المعية بين الواجبين بحسب الذات ولم يصرح به اعتمادا على الظهور
ومن البين انه ليس الفرض ان الواجبين يكون متلازمين تلازمهما من باب تلازم
المتضايفين بل المفروض ان يكون تلازمهما بحسب الذات لا بحسب عارض كالاب والابن
وهو ظ واما ثانيا فلانه اذا لم يكن تلازمهما من باب تلازم المتضايفين بل طاريا
على المهية لكن يكون تلازمهما في الوجود الخارجي لا باعتبار امر لاحق فكيف يجوز الشيخ
ان يكون احدهما على تقدير كونه معلولا معلولا لمكافيه لا من حيث مكافيه لان هذا

انما

انما يصح على تقدير كون التلازم والتكافؤ باعتبار الامر اللاحق كما لا يخفى الا ان يقال
ان هذا الشق الذي يكون مقابل الشق الاول بالمعنى الذي ذكره اعم من ان يكون التلازم
باعتبار الوجود نفسه او باعتبار اللاحق وتجويز الشيخ لا يلزم ان يكون باعتبار جميع افراده بل
يجوز ان يكون باعتبار الفرد الاخير لكن انت خبير بان حكم الشيخ بعد ذلك بان العلاقة الخفية
في الشق الذي ذكره وان الذي بالعرض علته لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين بالعرض
من هذا التعميم اوضح ان هذا كله في اللزوم باعتبار اللاحق واجراؤه في اللزوم باعتبار
الوجود ايضا تكلف تام هذا ثم انه قد قيل في هذا المقام اشارة الى قول الشيخ وذلك لانه
لا يخ اهو اشارة الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئين الوجود الخ اي اذا لم يكن احد
الواجبين علة مطلقة للاخر ولا لهما علة خارجة عنهما ذلك فلا يخ اما ان يكون نحو وجود
واحد منهما وحقيقته الخاصة به لن يكون مع الاخر اولا يكون ذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا
نسبيا تعلقيا كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود
وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر المفارقة وكيف يكون علة لشيء
الذي يكافيه في الوجود بل هي متقدمة عليه مطلقا وهو المتأخر عنها مطلقا فلا يكون سبب العلاقة
بينهما من الطرفين كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما
على الثاني فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية فتكون المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده
الخاص كما في المتضايفين اللذين عرض لهما الاضافة بعد وجودهما كالقربان مع السفينة و
صاحب الدار مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالاخر
ولا معه ثم لحقته صفة بحسبها كان مع الاخر انتهى وهذا ايضا قريب مما نقلنا انفا وفيه
اولا ان المناسب ان يقول اي اذا كان الواجبان متكافئين فلا يخ الخ وجهه ظ واما ثانيا
فلان مراده يكون نحو وجود واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الاخر ان كان انه
حقيقته يكون معقولة بالقياس الى الغير كما نقلنا عن بعض الساده فيرد عليه ما ذكرنا ويرد عليه
انه لا يصح قوله والاعراض والصور المنطبعة لان الاعراض غير الاضافات والصور المنطبعة

ليست معينا لها كما ذكره لان جهة تقتضي الكون مع الآخر سواء كان في الذهن او الخارج
في ايضا الصحيح قوله المذكور ونحو ذلك ولا يصح ايضا ان يكون في وجه وجه السببية ويكون ممكنا البتة
وايضا لا يلزم على الشق الاخير التقابل لان لا يكون بينهما معية ذاتية علاقة وجودية الا المحض
ان اراد به يمكن وجود ما بعد ومستقل بشيء في تتبع محال الممتنع لان الحاجة في الشق الثاني يلزم ان لا يكون
بينهما معية ذاتية فلا يكون هو الاخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الامر الاخر الاول
ليس الامر الذي ذكر قوله فيكون اذن علة امر آخر بل هي الملة الاخرى الاولى التي هي الاخر الاولى
هو الامر الثالث الخارج ويكون منشأ ايضا علة للعلاقة الذاتية بينهما كالاب والابن
لا يخفى انه على تقدير ان يكون المعية طارية على الوجود وكان التكافؤ باعتبار امر عارض وكان ذات
احد المتكافئين علة لذات الاخر فان يكون علة العلاقة ايضا ذلك الذات بل يجوز ان يكون العلة
ذات الملزوم او شيء ثالث الا ان يكون مراده انه قد يكون ذلك اولى انه لما كان المفروض انه لا حاجة
في هذا التكافؤ الا امر خارج فلا يجوز استناده الى الثالث مع امكان استناده الى الملزوم فيرجح الاستناد الى العلة
الكم بواسطة فيكون العلة الاولى للعلاقة امر خارج موجب لذاتيهما على ما علمت لا يخفى
انه على التوجيه الذي ذكرنا الكلام في الشق الاول في شق هذا الدليل الاخير يرد عليه انه اذا كان
العلاقة عرضية ولا يكون ذات احد المتكافئين علة للاخر لا يلزم ان يكون العلة الاولى للعلاقة
امرا خارجا موجبا لذاتيهما اذ يجوز ان يكون ذاتاهما واجبين ويكون علة العلاقة امرا خارجا موجبا
ذاتا بهما او احديهما او امر ثالث ثم اذا كانت العلاقة ذاتية ولم يكن احدهما علة للاخر
يحتمل ان يكون علة العلاقة امرا خارجا موجبا لذاتيهما على ما هي وهذا الايراد يرد على التوجيهين
الاخيرين المنقولين ايضا اذا عمم الشق الثاني بحيث يكون شاملا للعلاقة الوجودية والعرضية
اما اذا خصص بالعلاقة الوجودية فلا يرد هذا الايراد لكن يرد او فساد على الفساد كما لا يخفى
ويمكن ان يتكلف بان يكون اراد بالخارج المغاير ويراد بايجاده لذاتيهما ايجاده لهما من حيث انهما متكافئان
فيصير حاصل الكلام انه اذا كان العلاقة عرضية ولم يكن ذات احدهما علة لذات الاخر كان
علة العلاقة امرا مغايرا لهما من حيث هما متكافئان سواء كان نفس ذات احدهما او لا

فيكون

فيكون من حيث التكافؤ معلولين المفروض انهما من حيث التكافؤ واجبان وذلك خلف محتمة
مع تحكم لا يلائم قوله على ما علمت فان قلت لو فرض ان كلامه في خصوص العلاقة الوجودية
بنسبة العلاقة العرضية وقطع النظر عن مفاسده المذكورة لكان قوله غير صحيح ايضا لانه
انما ادعى ان المتكافئين لا يجوز ان يتعلقا بعلة خارجة بل لا بد في التلازم من كون احدهما علة للاخر
او كونهما معلولي ثالث وهذا الدليل في بيان هذا الامر فكيف يصح ان يقال انه اذا لم يكن احدهما علة
للاخر يكون لهما علة ثالثة على ما علمت وهل هو الا في بيان هذا المطلب قلت لعل ما ذكره سابقا
بقوله بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج اراد به الواجبي
على تقدير التكافؤ فيلزم ان يكون كذلك ويكون غرضه الاستدلال على ذلك لا على ان التلازم في لا بد
ان يكون كذلك بكون هذه المقدمة بديهية مسلمة عنده غير محتاجة الى دليل لكن على هذا لا يبقى
قوله على ما علمت ايضا غير مستقيم الا ان يراد على ما علمت في موضع ولا يخلو من بعد فيكون
لانكار هنا كما الا بالعرض المباين او اللازم يمكن ان يكون تفريعا على الشق الاخير او على
الشقين الاخيرين وعلى الثاني لا اشكال في قوله بالعرض المباين اذ يجوز ان يكون احتمال ذلك
في الشق الاول وعلى الاول ايضا لا شيء فيه حيث انه اخذ اللزوم فيه اولا حيث قال ويكون
العلاقة لازمة لوجودهما وكانه اراد بهذا التقييد الاشعار بان ما ذكره اولا من الاحتمال
الا فلا يجري الاحتمال في كون العلاقة لازمة هذا ثم اعلم ان الفرق بين الدليل الاول الذي ذكره
والدليل الثاني الذي ذكره المصنف ايضا على ما وجهناه ليس ظاهرا الا ان في الدليل الثاني الزم على تقدير
الامكان الاستناد الى الثالث والزم منه خلاف الفرض وايضا فصل العلاقة الى الذاتية و
العرضية وفي الدليل الاول ابداء الاحتمالات التي ذكرها في تقدير الامكان وابطالها من غير تعرض
للاستناد الى الثالث والزام خلاف الفرض منه ولم يفصل العلاقة ايضا الى الذاتية والعرضية
وانت خبير بانه لم يتعرض صريحا في الدليل الاول للاستناد الى الثالث لكن قد ظهر مما سبق
انه لا بد في اثبات بعض مقدماته من التمسك بانه لا يمكن الاستناد الى الثالث في الالزام خلاف
الفرض واما تفصيل العلاقة فامره سهل اذ لا يذهب الوهم على تقدير فرض المدعى على ما ذكره علاوة

الفصل السابع

الاجمالي والوجه في ذلك به اليه فلا بد في الدليل الاول ايضا من ابطاله فلم يبق اذن فرق يعتد به بين
الدليلين بحيث يكون جعلهما دليلين مستقلين ثم على التوجيهين الذين نقلنا الفرق بينهما لكن
قد عرفت فسادهما جميعا واما الفرق بين قوله وايضا في دا نسبته فهو ان ما نسبته من الكلام على
ان في الشق الثاني يلزم خلاف الفرض من حيث انه يكون العلاقة عرضية والمفروض ان بينهما علاقة
ذاتية وجهه قطع النظر عن ذلك وفصل في الشق الاخير انه يلزم في كل منهما كونهما من حيث
التكافؤ معلولين وهو خلاف الفرض اذ الفرض انهما من حيث التكافؤ واجبين او انه يلزم
في الشق الاخير وانه يلزم في الشق الاول ادلته احدهما بالذات المنافية للتكافؤ واعلم
بان هذا البحث الطويل الذيل في كلام الشيخ بمعزل عن الجهد في تصحيحه وتوضيحه على ما اطلعت عليه
ليس فيه كثير فائدة تستقر ارتكاب مثل هذا التطويل الا خلل بل كان الاولى الاقتصار على
اصل الدليل الذي اشير اليه والكلام عليه فليتبع هذا التكثير للسواد الان يوجب على
خلاف المعتاد وتوزيع بعد البصيرة ويزداد التشويش والحيرة   في المعنى الذي هو حقيقته
ان تمام مهية النوع   قد قارنه شيء به صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا
او في هذا وفي بعض النسخ بدون كلمة او لا في الاخيرة ولعل مراده على الاول انه قد
قارن هذا المعنى النوعي شيء بسببه صار هذا الفرد المعين او صار حاصلا في هذا الفرد
المعين باختلاف العبارة والمآل واحد وهذا بناء على ان التشخص امر زائد ينضم الى
المهية النوعية او قارنه مجرد انه هذا الفرد المعين او انه حاصل في هذا الفرد المعين
باختلاف العبارة واتحاد المآل وهذا بناء على ان التشخص ليس امرا زائدا بل هو امر
اعتباري وهو نفس الهوية فكان النوع بمجرد الوجه لا بانضمام شيء آخر اليه يصير هذا
او في هذا ومراده على الثاني انه قارنه في هذا الفرد شيء به صار هذا الفرد بناء على كون
التشخص امرا زائدا منضما او قارنه في هذا الفرد نفس الهوية بناء على الاحتمال الاخر
والاصح هذه النسخة الاخيرة لسلامتها عن التكلف الذي في انه ذكر الاول والاخير
قوله ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر يشعر بان كلمة في هذا اليكم متعلق بالمقارنة

في الموضوعي

في الموضوعي كالانجس وترك بيان التردد في الثاني ما يؤيد في ايضا   بل ما به صار ذلك
ذاك او نفس ان ذاك ذاك هذا انه ويدل ايضا بناء على الاول ان في التشخص والاول ان لا يكرر
ذاك في الموضوعي فيكون على وزان ما سبق ويصير حاصل المعنى انه قارن هذا المعنى النوعي في
الفرد الاخر امر صار ذلك المعنى النوعي بسببه ذلك الفرد او قارنه نفس ان هذا المعنى النوعي
ذاك الفرد والتكرار في الفرق الاول ولانه كان امره سهلا اذ كان حاصل انه لو قارن المعنى النوعي امر قبل
بسببه ذلك المعنى النوعي ذلك الفرد لكن يصح ايضا ان يقال انه قارنه امر صار بسببه ذلك الفرد ذاك
الفرد فكون في النسخة الثانية كانه لم يكن يستقيم اذ الصحيح ان يقال انه قارن ذلك المعنى نفس انه ذاك
الفرد لا انه قارن نفس ان ذلك الفرد ذاك الفرد الا ان يتسامح او يحمل ذلك الكلام على انه لما كان
يجعل اسم ان ضميرا مستترا فيها راجعا الى المعنى النوعي ان جوز استتار غير ضمير الشأن في ان او
يجعل ذاك الاول اشارة الى المعنى النوعي واثباته الى الفرد الاخر وبالجملة الامر في مثل هذه
الامور سهل وقد قيل في شرح هذا المقام بانيا الكلام على النسخة الاولى وكانه لم يطلع الى النسخة
الاخيرة او لم يعتد بها يحتمل ان يكون مراده من هذا الترديد بين اشارة الى قسمي التركيب العقلي
الذين احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الذهنية اذا قسمي التركيب الذهني و
الخارجي اذ لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهني او خارجي
لافراده التي تركب كل منها منه ومن خصوصي غيره هو موجود فيها في ذهنها او خارجها ليس الحال كذلك
في المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا شرط بالقياس الى افراده البسيطة او المركبة لكونه محمولا
بهذا الاعتبار فلا يتحقق اللون في السواد ولا في السواد ومراده من الترديد الاخر الاشارة الى
نحو الفرق بين الفصل كالحساس والناطق وبين مبدائه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية
والصورة النباتية فالفرق الناطق مثلا بالحيوان لحوق شيء كونه انسانا فالانسان هو صار انسانا لكونه
متحدا مع الحيوان ولحوق النفس الناطقة به لحوق امر به صار انسانا ونسبة التشخص ومبدائه
ايضا الى النوع كنسبة الفصل ومبدائه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن الخ
في الاخر اي لم يقارن المعنى المشترك فيه الذي هو تمام حقيقة الافراد هذا المقارن الذي به صار

تلك المعاني شرطا في وجوب الوجود ان يتقرر وجوب الوجود في وجوب وجود هو ذاك الحقيقة عارض
مصداق الوجود ان يكون تقرره باحد تلك المعاني وح لا يلزم تقرره بدون تلك المعاني بل تقرره
دائما باحد منها وعدم توقفه على خصوص احد منها ليس بنافع في المرام لان ارادته اعم من المعين
وغيره فيختار الاول ولا يلزم اتفاق الكل في الحقيقة وهو ظ الان يقال ان احد الا بعينه لا يكفي في تقرر
وجوب الوجود وحقيقته والاول ان يقال بناء على الدلائل التي ذكرها الشيخ كما يشير اليه على ان المراد
الوجوب الوجود الحقيقي الذي هو الموجود بنفسه وحقيقته وما سواه موجود بالارتباط اما حقيقة
او بالعرض على ما هو زعمهم كما في تنبيه كلامه مراد الشيخ بكون المعنى شرطا في وجوب الوجود ان يكون
شرطا في قوام وجوب الوجود بان يكون جزءا له وحاصل كلامه ان وجوب الوجود اما ان يحصل قوام
من هذا المعنى وح يجب ان يتفق الكل فيه بناء على ان معنى الوجود الحقيقي واحد عندهم فلا يكون
حقيقتان متغايرتان واما ان لا يحصل قوامه منه فيكون وجوب الوجود متقررا دون ذلك المعاني
اذ الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون تقرره وتحققه لشيء بسبب وتحقق ما عداه به جميعا فيكون ذلك
المعاني عوارض ومعان فانه بهذا لا يحتاج الى ما ذكر من اختصار الدليل جدا بان يقال الوجود
الحقيقي الذي هو معنى واحد هو الموجود الحقيقي لا يمكن ان يكون امرا كليا اذ الكلي لا يكون موجودا
قطعا فيجب ان يكون جزئيا حقيقيا وبهذا كما يثبت توحيد الواجب تم يثبت ان تشخصه عين
ذاته وليس له مهية كلية لكن الشان في اثبات المقدمة المذكورة ويشكل على ان الا انه
بل يجب ان يتريد لهذا بيانا اما لعظم المطلب فينبغي الاهتمام فيه واما نه بوجوه متعددة واما لعدم
تمامية دليل الاول بناء على ما اشرنا اليه الا ان يقال كلامه الوجود الموكد الحقيقي الذي
هو الوجود الحقيقي وانما قيده القوام بالفعل فيه نظر لان المراد بالقوام بالفعل ان كان
هو الوجود فيلزم ضرورة ان الفصل لا يفيد وجود الجنس كيف وهما موجودان بوجود واحد فلا يكون
تقدم احدهما على الاخر بالوجود كما زعم بعض وان اراد انه لا يكون بنفسه امرا محصلا بالفعل بحيث
يصح ان يوجد بل لابد ان يكون منضما مع غيره حتى يصح ان يوجد فنقول لكن في اذا كان الواجب الوجود
فصل لا يلزم ان يكون مفيدا الوجود حتى يكون مفيدا لحقيقة الجنس بل غاية ما يفيده انه يكون

هذا المعنى المشترك هذا او مقارنه بمعنى انه هذا بل مقارنه مخصص آخر او مخصص آخر اي مقارنة الشي
بمعارضة تلك المعنى المشترك فيه ذلك الاخر او مقارنه بمعنى انه ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد
الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب
في قوله ذاك في الموضعين وكان وزانه يجب ما ذكره اولا ان يحكم بمعارضة ذاك او بمعنى
انه ذلك لكن المال واحد كان المعنى المشترك في موجودية الفرد الاخر باعتبار
باعتبار رفعه اليه نحو الاشارة هذا ذلك الاخر على ان الامر فيه بين انتهى والظاهر انه ليس بمستقيم
لان الترديد الاول اذا كان بحسب الاجزاء المحمولة وغيرها من الاجزاء الذهنية او من الاجزاء الخارجية
والاخر بحسب مقارنة الفصل ومبدئه في يجب ان يكون مقارنة الفصل متحققة في الاجزاء المحمولة
سواء كانت ذهنية او خارجية حتى يكون قوله او في هذا او قوله او مقارنه بمعنى انه هذا او في هذا
اشارة اليها وكذا يجب ان يكون مقارنة مبدأ الفصل متحققة في الاجزاء المحمولة حتى يكون قوله
بمعارضة هذا اشارة اليها وكلاهما لا يستقيم فافهم او الوجود بما هو ذلك الوجود اي وجوب
نفس هذا المعنى لا خصوصية احد وجوداته فان قلت لعله لذلك فيه لا محذور قلت خصوصية
احد وجوداته في الحقيقة هو التعين الذي الكلام فيه في ذلك فيكون لولا تلك العلة كانت
الذوات واحدة او لم يكن كان الترديد ثنائيا على انه اذا لم يكن العلة الخارجة فانا نرى انه لابد
من تحقق التعين الواجبي ولابد من علة قطعا ولما فرض ان العلة الخارجة ليست بمتحققة فلابد من ان
يكون علته المعنى النوعي فيجب ان ينحصر الذات فيه واحدا او يقال انه لما فرض ان المعنى النوعي ليس
بعلة بل العلة الخارجة فلو فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق ذات اصلا والحق ان ما ذكر في الشق
الاول مبني على كون الكلام بعد فرض كون المعنى ليس علة اذ على هذا التقدير فرض انتفاء العلة
الخارجة وفرض امر محال فيمكن ان يستلزم محالا اخر هو كون المعنى المشترك علة بعد فرض كونه ليس علة
فلا يجب الا ان يجمع ذلك المعنى شرطا في وجوب الوجود فيه نظر لانه ان اريد بكون المعنى
شرطا في وجوب الوجود ان معنى من المعاني المتباينة بشرطه في وجوب الوجود فلم انه
يجب ان يتفق الكل فيه لكن على هذا لكمال الشق الثاني وبتوضيح انه اذا لم يكن خصوص معنى

وجوب الوجود سواء امر المحصلا بالفعل وهو ليس من افاده حقيقة الجنس في شيء والا ولزم ان يكون الوجوب
الوجود اذا كان الفصل لاشتماله على الفصل الاخر واته بذاته فيلزم ان يكون ذا بعض ذلك
الفصل فيرتفع التعدد ولو قيل انه يجوز ان يكون الفصول المتكثرة كل منها مقتضيا لذاته فيجب
جوابه وان كان غيره فيلزم الاحتياج في النوع الوجود هف فان قلت لعل النوع بعض الجنس
الى الفصل من دون ان يوجد بها فلا يلزم الاحتياج في النوع الوجود قلت ضم النوع الجنس الى
الفصل الاخر لا انه يوجد معه محصلا مشتملا على هذين المعنيين لوجوده واحد والا فاذا كان
الجنس شيئا موجودا والفصل كذلك فكل منهما موجود محصل في كونه لا معنى لان يضم احدهما
الى الاخر بحيث يصير المتحد في الوجود وهو ظ ويمكن ان يقال لعل الفصل يقتضي ان يكون منضما
مع الجنس فيجوز اذ ذاك ان يكون فصول مختلفة كل منها يقتضي الانضمام مع الجنس وبانضمامه
يحصل حقيقة خاصة فيحصل من انضمام جميعها حقائق مختلفة واجبة وجوابه ان حقيقة
وجوب الوجود اما ان يتوقف وجودها على هذه الانضمامات او لا بل هي موجودة بنفسها ثم
ينضم اليها تلك الفصول وعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيد الوجود لان وجودها
موقوف على الانضمام والانضمام من قبل الفصل فيكون وجودها من قبل الفصل قطعا
فهو في جزو حقيقي احدهما ان الفصل مطلقا لا يمكن ان يكون مفيد الوجود الجنس على
ما اشرنا اليه وثانيهما ان فيما نحن فيه لا يمكن ذلك ضرورة ان الوجود المقتضي لا يكون وجوده
عين ... على الثاني فلانه لا يمكن انضمام شيء اليها بحيث يصير المجموع حقيقة نوعية محصلة كما
اشرنا اليه انفا بل كل ما ينضم اليها يكون من عوارضها ولواحقها الغير الداخلة فيها فيحصل امور
موجودة متصلة بنفسها بهذه اللواحق غير بانه على ما قررنا الدليل سقط ما ابتدأ احتمال
التكثر اصلا بالفصول المتنوعة ولا بالعوارض المتشخصة وهو ظ كما علمت لان كان
اشارة الى كون حقيقة الحيوانية ... عندنا كالوجود والوجوب لوازمها فكانه قد علم
ذلك حيث ذكر ان الوجوب مفهوم اعتباري وان كان المراد معلومية ان وجوب الوجود هو
الوجود المقتضي المتأكد الذي هو الوجود الخاص فلم يعلم في هذا الكتاب اصلا ولعله اراد انه علم

في موضعه وهو بعيد   وقد سبق ايضا امكان هذا في وجوب الوجود اشارة الى ما ذكره في الدليل
الاول من ابطال تكثره بالعوارض ويمكن ان يجري ما ذكره في الشق الاول في هذا الشق ايضا
بان يقال المتشخص اما يفيده وجود المعنى النوعي او اصل معناه وفيما نحن فيه يلزم ان يكون مفيدا
لاصل معناه وايضا يلزم ان يكون وجوب الوجود موجودا بغيره ويمكن ان يجري في هذا الدليل الاول ايضا
الكلام على هذا الوجه الاخير كما لا يخفى   ويمكن ان يستفيد هذا التنويع من الاختصار فيقال
انه يمكن بيان توحيد الواجب بطريق اخر بسبيل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور
فيه اختصار للوجه الاول لاختلافهما في الماخذ انتهى وانت خبير بان بعد انه في الحقيقة
اختصار لما ذكره في الدليل الاول والحاصل ان هذه الدلائل التي ذكرها قريبة المأخذ
جدا والتفاوت بينهما قليل ولا حجر في ان يجعل هذا وما بعده اختصارا لما سبقهما
كيف وقول الشيخ ويكون النوعي راجعا الى ما اوردناه ظ بل صريح في ذلك وبعد
التأمل فيما ذكرنا من توضيح الدليل وتقريره يظهر حقيقة الحال جدا   فنقول ان وجوب
الوجود اذا كان لما حاصل الدليل ان حقيقة وجوب الوجود اذا كان حاصلا للشيء فاما ان
يكون واجبا بالنظر لذاته الحقيقة ان يكون عين هذه الحصة التي بها حاصلة للشيء
المذكور او لا وعلى الاول يمتنع ان يكون واحد من هذه الحصة اي حصة منها موجودة
لغير ذلك الشيء لا الحصة المذكورة او لا بل حصة اخرى حتى انه لا يجوز ان يكون الحصة
المذكورة غير موجودة للشيء الاخر وجه اللزوم ان الحصة المذكورة اذا كانت مقتضية
لان تكون عين الحصة التي للشيء الاول فكيف يمكن ان يوجد حصة منها للشيء الاخر
اذ على هذا التكون على هذه الحصة ايضا وهو خلاف الفرض فعلى الثاني يكون وجودها
للشيء المذكور ممكنا لانه اذا لم يجب بالنظر لذاته ان يكون عين الحصة المذكورة فلم
يجب بالنظر لذاته ان يكون موجودة للشيء المذكور اذ وجودها للشيء المذكور ليس
الا كونها عين الحصة منها التي في هذا الشيء وهو ظ واذا لم يجب بالنظر لذاته وجودها
للشيء المذكور فبسبب وعلة يصير ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء انما يصير واجب الوجود

بسبب علة المفروض انه واجب الوجود بذاته هذا اذ لا يلزم واجب الوجود علة لتعدد وحدته
بكون ذلك الفرد المعين الواحد منه واجب الوجود بذاته ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده
بسبب غيره الذي فرض تعدده معاذ الله لا بد ان يكون كل من افراده المعينة واجب الوجود
لذاته هذا ويمكن ان يوجه في الشق الاخير ان وجوب الوجود اذا كان بسبب صار عين حقيقة
الشيء المذكور فصار واجب الوجود معينا بسبب ذلك انه مالم يتعين لم يكن موجودا
فيلزم ان يكون واجب الوجود موجودا بالسبب بحت ولا يخفى انه يمكن اجراء مثل هذا التقرير
في الوجه الاول ايضا فافهم   فيمتنع الواحد منها اي يمتنع ان يكون حصة منها موجودة بغير
الموصوف المفروض كما بينا   فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته يمكن ان
يكون هذا الشيء اشارة الى الموصوف المفروض كما هو الظاهر لسياق العبارة ويكون وجه
لزوم كونه غير واجب الوجود ما بيناه في الوجه الاول من الوجهين المذكورين في تقرير الشق
الاخير من الدليل ويمكن ان يحمل اشارة الى المفهوم واجب الوجود بان يقرر الدليل على
الوجه الثاني   فان قال قائل ان وجوده صفة لغيره الخ حاصل السؤال على الوجه الاتم
بالمقام المنطبق على ظاهر العبارة ان كون شيء صفة لشيء لا يمنع كونها صفة لاخر ويمتنع ذلك
واذا كان كذلك فيمكن ان يكون صفة لشيء مع كونه صفة لاخر والحاصل انه اذا فرض ان
صفة تستقل بذاتها ان يكون صفة لشيء فيمكن ان يكون صفة لاخر ادعاء على تقدير صفتيتها لاخر
لا يبطل صفتيتها للشيء الاول مع كونها صفة للاخر صفة للاول ايضا فيتقرر طبيعتها
باقي بحالها ولا يلزم تخلف ما بالذات اصلا هذا كما قيل ان الماهية يمكن ان يتقرر تشخصها
ومع ذلك لا يلزم ان يكون منحصرة في شخص اذ مع كونها متشخصة بتشخص اخر ايضا
يصدق انها متشخصة بالتشخص المفروض فلا يلزم تخلف مقتضاها عنها والجواب
عن هذا السؤال على ما هو الرائق ان يقال ان نفس صفة اذا اقتضت ان يكون صفة
لشيء او متشخصة بتشخص مثلا فلا بد ان يكون صفة لشيء اخر ولا متشخصة بتشخص اخر ضرورة
ان العقل الحكم بديهة بانه اذا كان كذلك فلا بد ان يكون كلما تحققت تلك الماهية كانت

واجب ظ

كلها صفة

صفة لذلك الشيء او متشخصة بذلك التشخص فاذا وجدت صفة لشيء آخر او متشخصة بتشخص آخر
فهي متحققة في ضمن الحصة التي صفة للشيء الاخر وفي ضمن التشخص الاخر مع انها ليست حينئذ
صفة للشيء الاول ولا متشخصة بالتشخص المفروض لانا نعلم ان الماهية صفة للشيء الاول
ومتشخصة بالتشخص المفروض نعم الحصة منها التي في الشيء الاخر ليست صفة للشيء الاول
ولا متشخصة بالتشخص المفروض ولا ضير اذ مقتضى الماهية ليس الا كون نفسها صفة للشيء الاول
ومتشخصة بتشخص المفروض لا كون كل حصة منها وهذا المقتضى لا يتخلف اصلا لانا نقول
البديهة حاكمة بانه على الفرض المذكور لا بد ان لا يتحقق الطبيعة الا ولها الحالة التي
فرض انها مقتضى نفس وانها بذاتها والا لكان اقتضاؤها لها ليس لذاتها بل انها بشرط
وقيد وخصوصية وفي الصورة المفروضة لا شك انه تحقق الطبيعة وليس لها الحالة
المفروضة في هذا الضمن وثبوت هذه الحالة لها في ضمن آخر ليس بمجد اصلا
وانكاره مكابرة صرفة مصادم للبديهة هذا ثم ان الجواب الذي ذكره الشيخ بظاهره
ليس منطبقا على هذا الجواب بل ليس بظاهره الا ان الكلام في خصوص حصة صفة وجوب
وجود الذي في موصوف بعينه لا في نفس الصفة وخصوص الحصة ليست صفة لموصوف
آخر بل الذي في الموصوف الاخر حصة اخرى مثلها لا هي نفسها وانت خبير بان هذا ليس
في مقابل السؤال المذكور اصلا اذ السؤال المذكور كان باعتبار ان اصل الصفة
موجودة في الموصوفين معا وذلك لا ينافي وجوب صفتيتها لاحدهما اذ على تقدير صفتيتها
للاخر صفتيتها للاول ايضا باقية بحالها ولا يلزم تخلف مقتضاها كما عرفت مفصلا
وليس فيه التعرض بان خصوص حصة منها صفة للامر حتى يكون هذا الجواب
في مقابله ويمكن ان يقال انه توجيه اخر للسؤال يكون هذا الجواب مقابلا
له ولا لاصل الدليل ايضا بتقرير اخر يرد عليه السؤال بحيث يكون هذا الجواب في
مقابله وبالجملة المقام لا يخلو عن اشكال فكان الشيخ اخطأ في الجواب او كان السؤال
في بانه على نحو يكون هذا الجواب في مقابله ولكن لم يساعده عبارته والمتكلف ان

بحمل الكلام على ما ذكرنا من الجواب اي يمكن ان يكون مراده ان كلا منا في حصص الحصة وهي ليست
صفة لامرين بل الموجود في كل امر حصة مثل الاخرى لا عينها وحاصله ان ما لزم من دليلكم
هو انه لا يمكن ان يكون حصة من وجوب الوجود صفة لشيء آخر على تقدير ان يكون وجوب الوجود
مقتضيا لكونه صفة لشيء لانه اذا كان الحصة منه صفة لآخر كان اصل وجوب الوجود موجودا
في ضمنها مع انه ليس صفة للشيء المفروض فيلزم تخلف مقتضاه عما ذكرته من ان كون الحصة
لشيء لا يمنع كونه صفة للآخر لا يستلزم فيما نحن فيه اذ الحصة لا يمكن ان يكون في شيئين وكذا
كان لا يمكن ان يكون في شيئين فالطبيعة في ضمن الحصة التي للشيء الآخر ليست صفة للشيء
الاول فتخلف مقتضاها عنه نعم اذا امكن كون الحصة في شيئين لامكن ان يكون الطبيعة
في ضمن هذه الحصة موجودة للشيء الاول ايضا فلا يلزم تخلف مقتضاها هذا غاية ما يمكن
ان تكلف وهو كما ترى بمكان من البعد وعلى هذا المراد بقوله بل مثلها الواجب فيها
والحب في ذلك بعينها ان الموجود في الموصوف الآخر مثل هذه الحصة لا عينها ويجب فيها
ايضا ما يجب في الاخرى اي حالها مثل حالها في انها ايضا يمتنع ان يكون صفة لموصوفها
اذ الدليل كما يجري في هذه الحصة يجري في الحصة الاخرى ايضا اذ المفروض ان كلا من الفردين
واجب فيمكن ان اخذ كل منهما واجبا واجرى الكلام في حصة وجوب الوجود التي
في الفرد الآخر هذا وقد قال بعض ساداة العلماء ارفع الله مقامه في هذا المقام في تفسير
هذا الجواب للشيخ وتلخيص عبارة الشيخ انه لو كان كون طباع وجوب الوجود المقتضي
ذلك الطباع وذلك الطباع له ايضا فيكون كونه له ايضا مقتضاه و
كونه له ليس هو بعينه كونه لا بل مثله فيكون كون ذلك الطباع لشيء مقتضى
نفس طبيعته فيكون كونه لشيء آخر امرا ليس يقتضي ذاته فلا يكون الواحد مثلا لان
كونه للاثنين بحسب نفس الذات يقابل كونه للواحد كما اذا كان مقتضى طبيعة ان
يكون للناطق او للابيض كان كون تلك الطبيعة للصاهل او للاسود يمتنع
بالنظر الى نفس تلك الطبيعة لكونهما امرين متقابلين فكذلك الامر ههنا بل الاوضح

دامتی

والنقض حيث علم ان تحقق الكثرة بدون الوحدة والكثير بدون الواحد يتحقق في نظر
اما اذا لاحظنا تطبيق كلام الشيخ عليه واما بنا بناء المثال قوله كونه لاثنين بحسب نفس الذات
يقابل كونه للواحد ان اراد انه ان كونه للاثنين فقط يقابل كونه للواحد فهو مسلم لكن لا نم
ان اقتضاء الكونه لا او كونه له اقتضاء لكونه لاثنين فقط وهو ظاهر وان اراد ان كونه
لاثنين مطلقا يقابل كونه للواحد فهو مم اذ يجوز ان يكون للواحد والكثير معا وما مثل
من كون اقتضاء الطبيعة للناطق او الابيض مقابلا لاقتضائها الصاهل والاسود
فهو ايضا من المشابهة لانه ان اخذ الاقتضاء ان بقيد فقط فالمقابلة مسلمة لكن غير مجد
وان اخذ لا بهذا القيد فالمقابلة اول المسئلة والتمسك بان الطبيعة اذا اقتضت
الكثرة فبالضرورة لا بد ان يكون كلما تحققت تحققت الكثرة ففي ضمن الواحد ايضا لا بد
ان يكون لها الكثرة على ما ذكرنا انما فيه على هذا لا حاجة الى هذا التطويل الذي لا طائل تحته
بل كان يكفي ان يقال اذا كان الطبيعة مقتضية لكونها لا فلا بد ان لا ينفك عنها ذلك الحكم
اينما تحققت فاذا كان له ايضا كان يجب ان يكون لا في ضمن كونها له وهو ظاهر ثم
انه قد قيل في شرح هذا المقام من الدليل والاعتراض والجواب اما في شرح الدليل
فقيل المراد بالصفة في قول الشيخ ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء المعنى الكلي سواء
كان على الموصوف او وجوده او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق ثم
قيل اشارة الى قول الشيخ فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اي اراد بهذه الصفة احد
التشخصات المعينة من افراد هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد انما
وقع في تشخص معين منه كما ننبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل معنى المشترك
او لا اقتضائه والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي من حيث
حقيقتها اما ان تقتضي ان يكون في هذا الواحد الموصوف او لا تقتضي فان اقتضت
بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء معها الا فيه فلا واجب الوجود
غيره وان لم تقتض هذا اي حقيقتها ان يكون في هذا الواحد فيكون لهذه الصفة

الشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان تزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز
ان يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود هذا انه هف ويرد عليه ان هذا
غلط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل ان لا يقتضي
شيئا من المقتضي للاتصاف بهو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر ان يكون لها
موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها فلا منافاة بين
نسبة الامكان الى المفهوم العنواني في الصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف
فان الانسانية مثلا يمكن لها في نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب
لذاته ان يكون انسانا واما اذا فاعدنا بما مهدنا من المقدمات ان منشأ وجوب الوجود
غير خارج عن حقيقة واجب الوجود فلو اشترك بين شيئين لكان متقوم كل منهما فانه يتنفر
امكان واجب الوجود فلا يخرج عن صعوبة واما في شرح الاعتراض والجواب فيقتضي تقرير
هذا الاعتراض ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا
موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان تقتضي كونها لهذا او لغيره جميعا اذ لا يمنع
وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة متعينة هي وجوب الوجود الموصوف
معين من حيث انها متعينة على غيرها فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها
ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره
وهو المط ويرد عليه ما اورد المحشي انتهى كلامه رفع الله مقامه وفيه اولا ان حمل هذه
الصفة اشارة الى احدى التشخصات المعينة مما لا وجه له اذ مع كونه خلاف ظ العبارة
بل صريحها اذ ح لا يصح قوله ان يكون غيره هذه الصفة الموجودة ليس مما له مدخل في تشخص
اذ يمكن اجراء الكلام في الشقين اللذين ذكرهما الشيخ على ظاهرهما من دون حاجة الى هذا
بان يقال على ما تقدم ان حصول هذه الصفة اما ان يجب لها ان يكون عين هذه الصفة الموجودة
لفرد معين فيجب ان يكون دائما له واما ان لا يجب لها ذلك فيكون كونها له محتاجا الى علة
فيلزم الامكان ولا حاجة الى ما ذكره بل على ما ذكره يصير الكلام في الشق الاول كما حدا

اذ يكون

اذ يكون حاصله ان هذه الصفة اما ان يقتضي حصولها بطبيعتها وذاتها ان يكون دائما لهذا الفرد
فيجب ان يكون دائما لهذا الفرد ولا تشخيص بان افراد الصفة ام لغيرها فلا حاجة الى بيان ان
الايراد الذي اورده منع ما يجب تمهيده في هذا المقام لاتمام الحجة والدلائل كما سنبين اليه
انشاء الله تعالى ثم مشروحا ونافيا ان ما ذكره في جواب الاعتراض من ان الكلام في صفة معينة من
وجوب الوجود مما لا دخل له في الجواب اصلا ولا ينفع فيه قطعا اذ بمجرد ذلك ليس يمتنع الا ان اقتضاء
هذه الصفة بحسب الذات والحقيقة كونها لواحد يوجب ان لا يكون الموصوف بشيء من افرادها
الا هذا الواحد فقط دون غيره سواء كان الكلام في الصفة المعينة او لا فجعل هذا محطا
للجواب ليس بمستقيم ثم هذا الذي ذكرنا انه نافع ايضا لا يخفى انه اول نزاع المعترض في اصل
مسئلته فايراده كذلك ليس بمستحسن بل لا بد من توضيحه وشرحه بما ذكرنا حتى يندفع الاعتراض
فتدبر وبعبارة اخرى نقول ليس يمكن الواحد منها واجب الوجود اه حاصله ان الواحد
من افراد واجب الوجود اما ان يكون كونه واجب الوجود وكونه هذا الواحد بعينه اي واحد فواجب
الوجود واحد وهو ظ وان كان غيره فيكون واجب الوجود هو هذا المعين ان كان
بسبب كونه واجب الوجود فيلزم ان يكون واجب الوجود اولى وان كان بسبب آخر غير كونه
واجب الوجود فكونه هذا بعينه بسبب فيكون لهذا المعين سبب فهو معلول فلا يكون
هذا المعين واجبا بذاته مع انه لا بد ان يكون كل فرد معين من واجب الوجود واجبا بذاته
كما عرفت ولا يخفى ان هذا الدليل على ما قررنا لا فرق بينه وبين سابقه الا بالعبارة غاية الامر
انه في هذا الدليل فصل عينية وجوب الوجود لهذا الفرد المعين عن سببية لها واورد في كل منهما
انتفاء التعدد ولم يفصل في السابق بل جعل التقسيمي قسما واحدا واورد فيها ان كون هذه
الصفة اي وجوب الوجود للفرد المعين ليس هذه الصفة بجعل كونها المقتضي في هذه الصفة اعم
من العينية والسببية اولى انه مخصوص بالسببية وطرح ذكر العينية اعتمادا على الظهور
واحالة على السببية وبالجملة ظ انه لا فرق بين هذا الدليل وسابقه الا بمجرد العبارة على
ما صرح به الشيخ وما قاله بعض سادة العلماء اشارة الى الدليل الساتي هذا التوصيف

من سبيل النظر في طبيعة وجوب الوجود ومقتضاها بحسب ذاتها لا بحسب افرادها المجردة
عن عليها وما نذكره من بعد بعبارة اخرى من سبيل النظر في كل فرد فرد منها مثلا بحسب حال نفسه
لا بحسب حال الطبيعة المشتركة ومقتضاها انتهى ففيه مع التطويل اذ ظاهر ان كلا منهما بحسب
حال طبيعة وجوب الوجود نفسها لا بحسب حال افرادها كما قررنا وكانه جعل ضمير لذاته في
قول الشيخ اما ان يكون لازم الذاته راجعا الى الفرد المعين المستفاد من قوله لانه هو بعينه
ولا يخفى انه خلاف الظاهر من سياق الكلام وايضا كيف يصح ان يقال ان مقارنة وجوب
الوجود لهذا المعين ان كان لذات هذا الفرد يلزم ان يكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا
بعينه لظهور ضعفه وانه لا سبيل الى توهم ادعائه بها وقد قيل في هذا المقام هذه الحجة
قريبة المأخذ من التي قبلها والفرق بينهما ان المنظور اليه المردود فيه هناك هو صفة
وجوب الوجود وهيهنا هو الموصوف بها او بزيادة شيء آخر هو كون الموصوف في الصفة
شيئا واحدا لكن حكمه حكم الشق الاول من الترديد الثاني وسيندرج تحته في [illegible] الطرائق
كما في الحجة السابقة انتهى وقد ظهر حاله ايضا ثم لا يذهب عليك ان جميع هذه الدلائل
التي ذكرها الشيخ يرد عليها ايرادات منها ما قيد [illegible] هي ان [illegible] واجب الوجود [illegible] لا يخ اما
ان يقال ان ذاته يقتضي وجوده كما هو راي المتكلمين او انه عين الوجود الخاص كما هو
راي الحكماء وعلى الاول يقال انه يجوز ان يكون معاذ الله ذاتان كل منهما يقتضي ذاته
وجوده في تقرير على الدليل الاول انا نختار ان الواجبين لا اشتراك لهما في الماهية
اصلا وليس خصوصية شيء منهما شرطا في وجوب الوجود حتى يلزم انحصار واجب
الوجود في فرد وقولكم يلزم ان يكون وجوب الوجود متقررا دونه وجوب وجود
وهو داخل عليه عارض مضاف اليه قلنا ان اردتم بوجوب الوجود ان اردتم هذا المفهوم
الاعتباري اي اقتضاء الذات للوجود فلا نسلم انه يكون متقررا دون ما هو فرده بل المتقرر
فرده وهي مفهوم اعتباري عارض له لازم لذاته من دون محذور وان اردتم الذات
التي هي واجبة الوجود ومقتضية لوجوده لفساده ظ وعلى الدليل الثاني ان قولكم انقسام

معنى

معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخ من وجهين اما انقسام الجنس بالفصول واما انقسام النوع بالعوارض
المراد به اما انقسام مفهوم واجب الوجود الذي هو امر اعتباري واما انقسام ماهية واجب الوجود
فعلى الاول نختار شقا ثالثا ونقول انقسامه الى افراده ليس على شيء من هذين الانقسامين
بل هو امر اعتباري عارض لافراده ولا يلزم على هذا شيء من المحذورات التي اوردها وعلى الثاني
نقول ان الواجبين لعلهما لا يكون بينهما امر مشترك ذاتي لا تمام الماهية ولا جزؤها وانما يكون مشتركا
في مفهوم وجوب الوجود الذي هو عرضي لهما وعلى الدليل الثالث ان كون صفة وجوب الوجود
للموصوف المعين ليس لذاتها ولا لامر خارج عن خصوصية الموصوف حتى يلزم احتياج الواجب
المعين في وجوب الوجود بل انما هو لخصوصية ذات الموصوف من دون لزوم محذور فان قلت
يلزم ان يكون تعيين مفهوم واجب الوجود بغيره الذي هو خصوصية الفرد قلنا لا محذور فيه
لان هذا المفهوم مفهوم اعتباري ليس بواجب الوجود بل الواجب الوجود انما هو فرده ومصداقه
وهو لا يحتاج في تعينه في وجوده الى سبب غيره وخفي عليه الدليل الرابع ايضا وعلى الثاني نقول
يجوز ان يكون معاذ الله وجودان خاصان يكون كل منهما مخالفا للآخر بالحقيقة ويكون يصدق
الوجود المطلق عليهما صدقا عرضيا ويكون كل منهما واجب الوجود في تقرير على الدليل الاول
انا نختار الشق الاخير ايضا فان اردتم بكون ما به المخالفة شرطا في وجوب الوجود كونه شرطا
في وجوب الوجود الذي هو عين الذات فنختار كونه شرطا ولا يلزم انحصار واجب الوجود
لان كلا منهما شرط في وجوب وجود خاص فيلزم انحصار هذا الوجوب الوجود لا وجوب الوجود
مطلقا وان اردتم به كونه شرطا في وجوب الوجود المطلق الذي هو اعتباري فنختار عدم كونه
شرطا وقولكم فوجوب الوجود متقرر دونه ان اردتم به وجوب الوجود الخاص الذي هو عين
ذات كل منهما فبطلانه ظ وكذا ان اردتم به وجوب الوجود المطلق وعلى الدليل الثاني
ان انقسام معنى وجوب الوجود ان اريد به انقسام وجوب الوجود الخاص فهو ليس بمستقيم
اصلا بل هو عين الفرد وان اريد انقسام وجوب الوجود المطلق فخارج عن القسمين اللذين
ذكرهما بل انه من قبيل انقسام العوارض الخارجية الى معروضاتها المتخالفة الحقيقة

وعلى الدليل الثالث لم يكن حقيقة وجوب الوجود لعدم الزائد به وجوب الوجود الخاص فنختار انه
لهذا وعين هذا ولا يلزم انحصار وجوب الوجود المطلق فيه ولئن اريد وجوب الوجود المطلق
فنختار انه لهذا الموصوف ولا يلزم محذور لم جوزنا كونه صدق الوجود المطلق والوجوب
المطلق معللا بذاته التي هي الوجود الخاص والوجوب الخاص والزم لجواز تفوق اذ من قبيل
الاعتبارات بالنسبة اليه فلا يحتاج الى علة وتفصيل هذا التدقيق مذكور في تعليقاتنا
على الشرح الجديد للتجريد وقس عليه حال الدليل الرابع واذ قد عرفت هذا فنقول هذه
الايرادات تندفع بتمهيد مقدمتين احدهما ان المراد من موجودية الاشياء ليس لا بمعنى ما
هو مبدأ للموجودية اذ لا كلام فيه بل ما هو الموجودية باعتباره اي الوجود لا يجوز ان يكون امرا
اعتباريا بل يجب ان يكون امرا حقيقيا متحققا في الخارج وقد يدعى البداهة فيه وثانيهما ان
هذا الامر البديهي لابد ان يكون معنى واحدا اما بالبداهة ايضا او بالتنبيه بان الدلائل التي
ذكرها القوم لاثبات اشتراك المعنوي للوجود يدل على ذلك اي بعد ما ثبت ان الوجود
الذي ينسب الى الموجودات امر واحد وثبت ان ما ينسب الى الموجودات امر حقيقي
متحقق لا اعتباري يثبت ان هذا الامر الحقيقي معنى واحد البتة وهو الموجود الحقيقي بالذات
وما سواه اما موجودات حقيقة لكن باعتبار علاقة بينها وبين هذا الامر لا باعتبار قيام
هذا الامر بها كما هو مذهب المتألهين او موجودات بالعرض باعتبار انها شئونه
واعتباراته على ما هو رأي الصوفية لا يقال انه بعد ما ثبت ان هذا المعنى واحد اي
حاجة الى برهان التوحيد لان هذا المعنى الواحد هو الواجب لان الموجود الحقيقي
هو الواجب اذ لو لم يكن الواجب لكان في الحقيقة محتاجا الى انتسابه الى امر آخر
فلم يكن الموجودية والتحقق باعتبار الانتساب الى نفسه فقط بل باعتبار امر آخر ايضا وهو
خلاف الفرض لانا نقول غاية ما ثبت ان هذا المعنى واحد بالمعنى لا بالعدد فيجوز ان
يكون له افراد متكثرة اما بالفصول بان يكون هذا المعنى الحقيقي معنى جنسيا او بالمشخصات
فيكون معنى نوعيا فيحتاج الى برهان التوحيد لابطال هذين الاحتمالين اذ لا شك ان

فكان في الحقيقة ...

المطلق هو التوحيد ان الواجب تعالى ذات معين ليس ذات معين آخر غيره واجب الوجود ولتمهيد
ما بين المقدمتين يندفع الايرادات بالتمام على طرف التمام اذ ملخص الكلام ح بعد حذف الزوائد
والزوائد ان هذا المعنى الواحد الحقيقي سواء كان معنى جنسيا او نوعيا يتعين لا محالة فيلزم انحصاره
في فرد وهو ظ واما بغيره فيلزم فيه محذوران احدهما ان يكون الفرد المتعين منه الواجب الوجود
محتاجا الى غيره وهو ح كما ذكرنا وثانيهما ان يكون هذا الامر الحقيقي في تعينه محتاجا الى الغير
وهو ما لم يتعين لم يتحقق فيكون في تحققه محتاجا الى الغير مع ان التحقق والموجودية به ذاتي للوجود
الحقيقي ولا يمكن في اشتراك ان هذا الغير لعله يكون عين الفرد فلا يلزم محذور لان الفرد ان كان
عين هذا الامر الحقيقي فكيف يكون غيرا وان كان غيره فلا يجوز ان يكون سببا لتحقق هذا الامر الحقيقي
اذ الموجود الحقيقي ح يكون هذا الفرد لا هذا الامر وهو خلاف الفرض وبعد ما عرفت هذا سهل
لك توجيه الدلائل التي ذكرها الشيخ ودفع الايرادات المذكورة عنها كما لا يخفى هذا ثم انه قد قيل
بعد تقرير الدليل الاول واعلم ان تتميم هذه الحجة وسائر الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات
احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو كذا الوجود خلافا لصاحب المطارحات ومن تبعه
وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لازما خلافا للفخر
الرازي وكثير ممن وافقه وثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو
فرض تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود عندهم مشترك لفظي
ورابعها ان التعين امر ثبوتي زائد على الماهية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف خلافا للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فلا بد من مقدمات تنبني
على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في اثباتها ولم يومئ فيها الا ايماء
مشيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة
فانا قد بذلنا الجهد فيها والكثرة في تحقيقها حسبما وفقنا الله تعم ولسرنا الحمد والشكر النعمة
فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يتوهم اعتراضا عليها تارة باختيار ان يكون الامر الواجبي
لا يشارك الاخر في تمام الماهية ولا في بعضها بل هذا بنفسه وذلك في ذاته لكنه الا انهما

الشيء كان فيه معنى عرضي هو وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشيء اصلا وتارة بان الوجوب في
كل بمعنى آخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان شيئا من الحجة داخلة فيها او في الخطابين
المفهوم وما صدق عليه حيث يريد بوجوب الوجود او الحقيقة الواجبة اذ ما يجري مجراها من الامر
المشترك بين الواجبين فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما ربما في الحجة بالحقيقة
احد شقي الترديد وهو قوله بين اللواحق فاما ان يعرض لحقيقة الشيء او المعنى المشترك فيه والا فلا
وهو قوله واما ان يعرض له عن اسباب خارجة ما صدق عليه او لوازمه بالشق الاول ما صدق
عليه لم يلزم الاتفاق فيه والوارد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات
الى علته انتهى ولا يخفى ان دلائل الشيخ لا يتوقف اتمامها الا على المقدمة الاولى والثانية من المقدمات
الخمس التي ذكرناها سابقا ولا حاجة له الى المقدمات الثلث الاخرى وان بعد اخذ تلك
المقدمات اما بتمامها كما ذكره او ببعضها كما ذكرنا يندفع الايراد الذي نقلناه عن صاحب [illegible]
التقبيل على الدليل الثالث من غير كلفة فما ادري ما وجه الاستقصاء بسائر ما نقلناه عنه في
دفع هذا الايراد عن الدليل المذكور ثم ان هذا القائل بعد ما قرر الدليل الرابع على ما نقلنا عنه
قال ولكن للقائل ان يقول انا نختار الشق الثاني من هذه الشقوق فقوله الذي هو الشق الاول
من الترديد الثاني وهو ان مقارنه واجب الوجود لهذا الواحد ام لذاته اي لذات هذا الواحد
ولا يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا مقتضيا لذاته ان يكون واجب الوجود
فان الواحد بالعموم يجوز ان يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة يقتضيها النار
لذواتها والنور لذواتها ومن هنا نشأت الشبهة المشهورة التي تشوشت بها طباع الاكثرين
وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا
الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود
منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بتمام
حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء الشبهة
عويصة وعقدة شديدة لم يحضرني للاكابر عن حلها ووجه انه فاعل ان مفهوم واجب الوجود

لان

اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار
حيثية اخرى اية حيثية كانت او لا يكون كذلك والاحتمال الاخير ممتنع اما اولا فلانه يلزم كونه
ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مبدأ
خارج واما ثانيا فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقائق
متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما ليس الا كنسبة المعاني
المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث
انها منتزعة من نفس تلك الماهيات بدون حيثية اخرى او اعتبار آخر فالحقيقة حاكمة بان الانسانية
مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان تنتزع من امور متحدة في
انسانية وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان ينتزع من مختلفات متخالفة بتمام الذوات بلا جامع ذاتي
بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء آخر وكذا
وجوب الوجود اذا انتزع من حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقته حقيقة وجوب الوجود فذاته بنفس
واجب الوجود لا شيء آخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فيكون معلولا
لكن وجوب الوجود لا يمكن ان يكون من الاعراض اللازمة للاشياء التي لها ماهية غير معنى
واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان وجوب الوجود اما ان يكون
شيئا لازما لماهية تلك الماهية التي لها وجوب الوجود كما تقول ان الشيء الذي هو مبدأ فيكون لذلك الشيء
ذات هي ماهية ثم يكون مبدأ لازما لتلك الذات كما ان ممكن الوجود قد يوجد لازما لشيء
له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون ذا حقيقة
في حقيقته واما ان يكون واجب الوجود نفس كونه واجب الوجود هو واجب الوجود ويكون نفس
وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني
اللازمة للماهيات فان تلك الماهية تكون سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقا
بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه
اذا لم يكن ذا علاقة ماهية شيء بل كان الشيء كالفاعل للاشجار او سما اذا ما او غير ذلك

ثم انه قد علمت ان الوجوب وجوب غير داخل في مهيته كان لازما له كما في حقه والعرض العام الا كالجنس
والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الواجب
معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اقتضيناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كالا لازم
بل كان داخلا في المهية او مهيته فان كان مهيته على الطرق النوعية واحدة ولكن كان داخلا
في المهية فتلك المهية اما ان يكون تعينها للعلتها فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا
هذا او يكون لكل منهما مهية فان لم يشترك في شيء لم يجب ان يكون لكل واحد منهما فانما لانه موضوع
وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني آخر انك يجد جنس لهما
فان لم يجب فلك كان احدهما فانه في موضوع فيكون ليس بواجب الوجود ان اشتركا في شيء
كان لكل منهما بعده معنى على حدة تتم به مهيته ويكون داخلا فيها فيكون كل واحد منهما منقسم
بالقول وقد قيل ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس الا واحد منها واجب الوجود انتهى كلامه
في النجاة وسياقه في المقالة الثامنة من هذا الكتب ايضا قريب مما ذكره هناك فقد ظهر مما بيّنا
ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما لانواع هي واجبات الوجود مدفوعا احتمال ساقط
كما ذكره واكثر المتأخرين لعدم امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر
في اقواله استصعبوا تلك الشبهة تخبطوا في دفعها اعاذنا الله عن القصور والتقصير
في دفعها كما ادرك هذا المقال بحال ان لنا التفصيل اليه وحسن توفيقه وعصمته من مباحثه
غير ساكنا محفوظا عن شياطين الاوهام بحلاوة وتابعه وانتظامه عن الخلل والقصور والاعلام
مذكور في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدا والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية
وبهما كالثلث احدها انه ذكر من اختار الشق الثالث انما هو بنا على تحقيق وحمل القضية
في قول الشيخ لذاته راجعا الى الوجود دون نفس وجوب الوجود على ما ذكرنا واما على ما ذكرنا
فالاراد باختيار الشق الثالث والترديد في الغير اما نفس الوجود او غيره على ما حققناه وذكرنا
في تقرير الايرادات وثانيها ان لحل هذه الشبهة طريقين مشهورين الاول انه لا يمكن ان ينتزع
امر واحد من امرين متخالفين بالحقيقة من حيث انه لا بد في الانتزاع من امر من جهة انتزاعها

والتقصير في

مس في

في ذاتها

في ذاتها وبهذا القدر يندفع الشبهة المذكورة قطعا ولا يحتاج الى كون وجوب الوجود نفس
واجب الوجود اذ على تقدير كونه خارجا عنه لازما له ايضا يندفع الشبهة وذكرنا ان كان
وجوب الوجود امرا حقيقيا واحد معنى واحد على ما بيناه فلا حاجة الى تمهيد المقدمتين وكذا الى
هذا ايضا لا حاجة الى الطريق الاول اذ على هذا يندفع الشبهة في ذاته سواء قيل انه يمكن انتزاع
امر من امرين ليس بينهما مشترك في الذات اولا وهذا القائل كانه خلط بين الطريقين اذ ما ذكره
اولا من ان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه و مصداق حمله حقائق متخالفة غير مشتركة
في ذاتها ناظر الى الطريق الاول وهو نقله ما نقله من النجاة واواخر كلامه ناظر الى الطريق الثاني و
بالجملة نحن نقول بعد ما ذكره هذا القائل ان دفع الدلائل جميعها موقوف على حمل مقدمات
فلا حاجة الى ان يكون دفع لهذه الشبهة المشهورة بما ذكره لانه بناء على زعم ان بعد المقدمات
المذكورة يحتاج دفعها الى ما ذكره اولا ما ذكره اثبات بعض تلك المقدمات في الاول ظاهر
البطلان اذ بعد تلك المقدمات بل اثنين منها تندفع الشبهة قطعا على ما ذكرناه في
غير مرة فلا حاجة في دفعها الى امر آخر وعلى الثاني نقول انه ليس له مدخل في اثبات
شيء من المقدمات المذكورة للقول بان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه
ومصداق حمله حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتها والوكيل لعله تنزل عن دفع الشبهة بالمقدمات
التي ذكرها واراد ان يدفعها بوجه آخر هو الطريق الاول الذي ذكرنا من الطريقين المشهورين
لكن بعد اثبات المقدمة التي بناها هذا الطريق عليه الخ كلامه انما لزم كون وجوب الوجود
عين الواجب في نقل كلام النجاة ايضا بهذا الترتيب فيتحقق له ما يكونه خلاف ظاهر السياق
يرد عليه ان محصل ما ذكره من الدليل على هذه المقدمات ليس الا ان وجوب الوجود على تقدير
كونه عارضا لنفس الذات بدون اعتبار امر آخر يكون نسبته الى الذاتين كلاهما كما انه لا يمكن
انتزاع الذاتيات من حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتها كذلك لا يمكن انتزاع وجوب الوجود
من حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتها وهذا هو الذي ذكره من اول الدليل الى قوله بل لا بد
ان ينتزع الخ وسواء كان هذا صحيحا او لا حتى نعيد الكتبة وتنقيحه ان شاء الله تعالى

قوله بل لا يلزم ان يتيسر الخ لانه ان اراد انه خصوص الانسانية والحيوانية لا يمكن انتزاعه مما ليس
انسانا او حيوانا فهو كذا اذ هما من الذاتيات لكنه غير مجد اذ لم يثبت بعد ان الوجود المطلق
من الذاتيات وان اراد ان ما هو مفهوم اعم في الانتزاع من نفس الذات لا بد ان يكون كذلك في الذاتيات
فهو ممنوع لا بد له من دليل كيف وعلى هذا يلزم ان لا يمكن انتزاع شيء من نفس الذات خارج عنها وهو باطل
قطعا اذ لو انتزع عنها فاما ان يكون من نفس الذات بذاتها فيكون حاله حال وجوب الوجود
ويكون نسبته نسبة الذاتيات فيجب على ما ذكره ان يكون من الذاتيات واما ان يكون منتزعا عنها
باعتبار فيستقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما ينتزع من نفس الذات بذاته الحكم بطلان التسلسل
فثبت ان ما قاله فيما نقله عن النجاة وجوه منها الايراد منها ان قوله او يكون النفس وجوب الوجود
طبيعة كلية ذاتية ليس قسيما قسيمه لانه لا ان تكلف ويحمل الشق الثاني على كون وجوب
الوجود معنى مشخصا يكون بنفس ذات واجب الوجود ومنها ان قوله فلا يكون وجوب الوجود
موجودا بذاته يرد عليه انه لا محذور فيه اذ لعل هذا الامر يكون امرا اعتباريا لا ثبوت له في الذات
الواجب بذاته الا ان يبني الكلام على ما ذكرنا سابقا من ان البديهة حاكمة بان الوجود الذي يكون
موجودية الاشياء باعتباره لا بد ان يكون امرا حقيقيا متأصلا وهو المراد بوجوب الوجود
وانت خبير بان بعد ثبوت تلك المقدمة وفهم المقدمة الاولى البداهة كونه واحدا بالمعنى
بديهة فلم يثبت كثير من المطالب من التوحيد وعينية الوجود للواجب وعلم كونه
ذا ماهية كلية وكون تشخصه بذاته وعدم امكان ادراكه بالعلم الحصولي من دون حاجة الى
تلك التطويلات التي ارتكبها الشيخ من دون فائدة يعتد بها ومنها ان قوله ثم مع ذلك الخ
ليس الا اعادة وجه السابق كما لا يخفى ومنها ان قوله فان كان معنى عاما الى الخ غير
واحد ثم لجواز ان يكون وجوب الوجود نوعان مختلفان بان يكون واجبان يكون حقيقة
كل منهما وجودا وجوبيا خاصا مخالفا للآخر بالحقيقة الا ان تمسك بما ذكرنا من كون الوجود
الحقيقي معنى واحدا بالبديهة وقد عرفت ان بعد اخذ هذه المقدمة والمقدمة الاولى لا حاجة الى
شيء آخر ومنها ان ترديده بقوله فان لم يكن كانه شيء قبيح لانه فرض ان وجوب الوجود

فيما تقدم

داخل في الماهية وقد اخذ ايضا وحدة هذا المعنى كما هو ظاهر كلامه فكيف يمكن له الاثنينية كما هو شيخ قطع
النظر عن فرض الوجوب ايضا لا يمكن هذا الشيء بعد اخذ وحدة هذا المعنى لكن الامر فيه سهل اذ كثيرا ما
يفرض الشيخ الامر البديهي البطلان سواء كان بطلانه لكونه خلاف الفرض او غيره فرضا منه الامر
اليه ويقطع النظر عن بداهة بطلانه ويتكلم عليه ويبطله بوجه او وجوه اخر لكن لا يخفى ان هذا
حسن اذا كان في هذا التطويل فائدة يعتد بها والشيخ لعله لا ينظر الى ذلك وههنا كذلك
اذ ذكر ان بعد فرض وجوب الوجود داخلا في الماهية وكونه معنى واحدا مشتركا فيه يلزم انقسام
الواجب بالنوع اي تركبهما لزوما بينا ولا يحصل اصلا للترديد الذي ذكر سوى
تكثير السواد وتشويش الفؤاد وكثيرا ما يختلج بالبال ان لعله قصد التصحيح وتطويرا فيه هذا
ويتذكر كثير الطلاب ذلك مرة ومرتين ثم ترجع بحقيقة هذا ولا تبرح الى ان ترجع الى
تحقيق الحال في هذه المسئلة العظيمة وبيان حال الطريقين اللذين يدفع بهما الايرادات
فنقول اما المقدمة القائلة بان ايراد واحد لا يمكن ان ينتزع من امرين مختلفين بالحقيقة
راسا فلست بينة ولا مبينة ودعوى البداهة فيها غير مسموعة وينتقض ايضا بانتزاع
الوجود المطلق من حصص الوجود او افراده التي في الممكنات ومن ذوات الواجب تعالى
على ما هو رأي الحكماء من ان ذاته تعالى عين الوجود الخاص القائم بذاته والوجود المطلق
عرض له ينتزع منه واما المقدمتان الاخريان اللتان ذكرناهما في الطريقة الاولى
فالثانية منهما كانه لا شك فيها اذ ظاهر ان الوجود الذي الموجودية باعتباره امر واحد
سواء كان اعتباريا او حقيقيا واما الاولى ففيها اشكال جدا اذ لو كان الامر على طريقة
ذوق المتألهين يرد الاشكال من حيث انه لا شك ان لنا مفهوما بديهيا متصورا بالكنه
معروفا من جميع التصورات فهذا المفهوم البديهي الذي هو الوجود الحقيقي الذي
يقولون انه عين ذات الواجب تعالى والممكنات موجودة بعلاقة بينها وبينه او هو عين
له وعلى الاول يلزم كون كنه الواجب معلوما للكل مع انه لم يقل به احد والكل متفقون
على ان هذا الامر البديهي له الاختصاص الناعت بالنسبة الى الممكنات ويكون حقيقة

[illegible]

لها فلا يجوز ان يكون الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب وعلى ان يكون ان الوجود
اذا كان صفة لابد ان يكون ذو الوجود ايضا كذلك وهو باطل ولو قيل انه ليس كذلك ولا وجه
فنقول ان اتصافها بالموجودية باعتبار الذي هو عين ذات الواجب تعالى واما انه هل هو امر
حقيقي او اعتباري فمما لا مدخل له في هذا المقام مع ان الظاهر ايضا انه اعتباري اذ على تقدير
حقيقيته فالماهية ايضا كذلك اي الماهية امر اعتباري والاول باطل بالضرورة اذا الضرورة قاضية بان
ليس في زيد مثلا امران حقيقيان متحققان وايضا اذا كانت الماهية متحققة والوجود امرا
آخر حقيقيا منضما اليها نعلم بديهة ان لها التحقق بدون ذلك الامر فيتغير فيها وجه آخر وكذا
ذكر الى ان اذ نعلم بديهة ان هذا الامر صفة للماهية ولو في الامر على طريقة الصوفية فكذلك ايضا
اذ هذا الامر البديهي الذي نجده صفة للاشياء لا يمكن ان يكون عين ذات الواجب تعالى واذا
لم يكن عينه فظاهر ان الموجودية باعتباره فلا تكون الموجودية باعتبار ذاته تعالى والحاصل
ان دعوى ان الموجودية لابد ان تكون باعتبار امر حقيقي ثم لا يجوز ان يكون باعتبار امر
اعتباري مشترك بين الموجودات ثم نسبة الموجودية لابد ان يكون امرا حقيقيا لا نزاع فيه
ولا نفع له في المقام كما لا يخفى فان قلت فعلى هذا كيف يثبت هذا المطلب الجليل قلت
اثبات هذا المطلب يكفيه الدلائل النقلية اذ اثباتها لا يستلزم دورا لان اثبات
الواجب تعالى وعلمه وقدرته وصدقه واثبات النبوة ليس شيء منها موقوفا على توحيد الواجب
تعالى وبعد اثباتها يثبت التوحيد بالدلائل النقلية التي شحنت بها الكتاب والسنة بل
هو من ضروريات الدين على ان الدلائل العقلية التي في القرآن والحديث مثل قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتطايره لو فرض انها لم تكن برهانا فلا شك انها
تحصل في اقناع النفس ما لا تحصل البراهين التي للحكماء وبالجملة الامر واضح بحمد الله تعالى من
دون ريبة ولو كره المشركون تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا   فاذن واجب الوجود واحد
بالكلية الواحد بالكلية في اصطلاحهم الواحد بالوحدة النوعية اي النوع الواحد فقوله
ان الواحد بالكلية باعتبار ان تشخصه ليس لافراد متخالفة بالحقيقة بل لافراد متخالفة بالوجه

والعدد بخلاف المعنى الجنسي والواجب تعالى وان كان ليس له ماهية نوعية وكذا مفهوم واجب الوجود
الحقيقي ايضا ليست ماهية نوعية على ما عرفت لكن لما كان الصدق عليه بان ليس تشخصه اسمه
لافراد متخالفة الحقيقة اطلق عليه الشيخ الواحد بالكلية   وواحد بالعدد اي بالتشخص
يعني انه ليس في واجب الوجود معنى نوعي بل يمكن تحته اشخاص بل يكون تحته شخص واحد بل ليس هذا التشخص
معنى نوعيا يكون تحته تشخص واحد بل هو مع تشخصه متشخص بذاته على ما مر سابقا   بل هو هكذا
اسمه لفظ هذا انا ظهر لنا كونه واحدا بالكلية   ووجوده غير مشترك فيه هذا ناظر الى كونه
واحدا بالعدد والمراد ما هو وجود الحقيقة المختصة والمعنى النوعي اذا اكثر افراده كان ما هو تمام حقيقته
كل فرد مشتركا فيه فعدم الاشتراك فيه يوجب انحصاره في الفرد والواجب تعالى وان لم يكن له حقيقة
كلية لكن الصدق عليه ان حقيقته لا تتعدد وهو فلا يمكن ان يكون كليا الفقرة ناظرا الى الوحدة
بالعدد لان النوع اذا كان منحصرا في فرد يصدق على ذلك الفرد ان تشخصه اسمه اي ما هو تمام ماهيته
له فقط ولا يشاركه فيه غيره وقس عليه ما هو بمنزلة النوع المنحصر في الفرد كما فيما نحن فيه ولعل هذا
التوجيه اظهر كما لا يخفى   والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة اي كما ان
الذي يجب وجوده لا دائما غير بسيط الحقيقة لان له مادة وصورة كذلك الذي يجب وجوده دائما غير بسيط
الحقيقة وانت خبير بان الذي يجب وجوده لا دائما لا يجب ان يكون غير بسيط الحقيقة مطلقا نعم المركب
الذي يحدث من المادة والصورة كذلك واما الصورة فقط فلا الا ان يكون مراده بعدم بساطة
الحقيقة اعم من ان يكون مركبا من شيء او متعلقا بشيء قوله لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي
له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود في السابق ان المراد بها بالذات الامكان
وبما بالغير الوجوب او الوجود فح يرد عليه انها لا يحصلان في الهوية الحكم فلا يلزم من حصولها
في الحكم تركبه فلعل ان يكون المراد بما بالذات الماهية وبما بالغير الوجود هذا ايضا غير نافع
في دفع الايراد اذ الوجود غير داخل في الذات ولعل مراده بان يجب ليس ازيد من كون الحكم
له ماهية ووجود كما فهم فان وجوده على ماهية نوع من عدم البساطة ما بالنوع والامكان كانه
تفسير لما بالنوع   وهو الفرد وغير زوج تركيبي قد عرفت الكلام فيه   والذي

لا بتعدده ٩ دم

عن اول الاوايل الذي لا يرتفع عنه بعض دفع الشكوك والشبه وادل كل الاقاويل الحقة
الذي ينتهي اليه كل شيء في التحليل لا شك ان هذه المقدمة اعني ان السلب والايجاب
لا يجتمعان ولا يرتفعان اجلى البديهيات ولا يمكن ان يبرهن عليها اذ كل ما يجعل برهانا
عليها فهو اخفى منها والحاصل ان كل بديهي فهو ينتهي اليها بالفعل او بالقوة كما بينوه في ارجاع
البديهيات الاولية اليها مثل قولهم الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا
لم تكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين واذا كانت موجودة مع المزيد عليه يجب ان يكون
اعظم اذ لا نعني من الاعظم الا ذلك فلا حاجة الى تكلف في الحق الى الاكتفاء بما ذكرنا وقد قيل في هذا المقام
مستدلا على انه لا يمكن اقامة البرهان على هذه المقدمة ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستدل
بثبوته على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم يتأت
في ذلك ان يخلو عن الثبوت والانتفاء او يجتمع فيه معا لا يحصل دلالته على ذلك المدلول فادن
كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته
الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان لا بد ان يعرف منه
اولا انه كونه دليلا على ذلك كذلك لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل
على استحالة هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته ومع هذا الاحتمال لا يدل على المقصود واذا
كانت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بالقضية الاولى
لزم الدور وهو محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها انتهى وفيه نظر اما اولا
فلانه لو جوز الخلو عن الثبوت والانتفاء لا يستلزم ان لا يأمن في ذلك الدليل عن الخلو عنهما
اذ يجوز ان يعلم قطعا ان خصوص هذا الدليل ثابت غير منتف وهو ظاهر واما ثانيا فلان
قوله الا بعد ثبوت هذه القضية غير مستقيم اذ توقف الدلالة على ثبوت هذه القضية
لا يستلزم الدور فان ما هو الدليل الثبوت بالاثبات وكذا الحال في قوله بعد ذلك موقوفة على
ثبوتها واما ثالثا فلان قوله لا بد ان يعرف منه الخ ممنوع اذ يكفي ان يعلم قطعا ان هذا الدليل
على هذه المقدمة وليس يمكن ان لا يكون دليلا عليها والا ولا ان ينبغي ان اقامة الدليل على

الستحالة

استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ليس بمانع اذ يجوز ان يكون دليل آخر على استحالتهما
وذلك انه لا يمكن ان يحصل القطع بعدم الابعد ان يعلم انه لا يجتمعان فاذا اقام الدليل على استحالتهما
لا يمكن ان يحصل بتمام دليل آخر على الاستحالتها وذلك انه لعله يعلم من طريق آخر مكابرة
هواية لا واسطة بين الايجاب والسلب كانه اكتفى به اختصارا او الانفس على اظهر
من انهما لا يجتمعان حال نعدد ذلك يبقى عدم الارتفاع بعدم الاجتماع الذين لا يوفون
من جهة غلطا او سهوا اما انشئوا بصحة عقيدته فهذا انزل شغل قلوبهم في بعض الشيخ فهذا
وعلى هذا النظير المستتر فيه ان راجع الى المتمم او كبير على صيغة المتكلم مع الغير ثم تعرض
فتنبه لهذا التنبيه واشارة للتمييز بعد حل شكوكه وشبهه على ان النقيضين لا يجتمعان و
لا يرتفعان وما فصل الكلام فيه وليس الكلام معه في هذا الغرض من الكلام قبل لان
منشأ الحيرة اذا كان الاشياء اما سبق من تخالف آراء العقلاء وغير ذلك من الوجوه
فلا محالة كان ما بها الملولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو آخر لا على النمط
العلم انتهى فالاسم مشترك اي بالاشتراك اللفظ فان كان الانسان يدل على اللفظ
اي لا يخفى على الفطن ان مقصود الشيخ من هذا التنبيه والتعريف للمتحير ان يثبت عليه من طريق فهم
المعاني من الالفاظ ان بين الاشياء الواقع تميزا ومغايرة وما يكون شيئا ليس شيئا
آخر وليس كل شيء كل شيء وانت خبير بان اثبات التمييز بينها باعتبار فهم المعاني من الالفاظ
قد تم بما ذكره قبل ذلك القول اذ قد ثبت ان الانسان يفهم منه شيء خاص ولا يفهم منه غيره
ولا حاجة بعد ذلك الى هذا التوجيه على ان هذا التوجيه ليس بمستقيم بهما اذ الظاهر منه انه يستدل
على ان الانسان لا يدل على اللاانسان والا لزم ان يكون جميع الاشياء شيئا واحدا وموضع
وفيه انه لو كان استحالة هذا ظاهرة وكان بناء الكلام عليها كانت حاجة الى توسيط الالفاظ
والتمسك بفهم المعاني منها على انه يلزم الدور في البيان اذ قد عرفت ان المقصود اثبات
الامتياز بين الاشياء وهو الواقع بفهم بعض المعاني دون غيره من بعض الالفاظ مثلا فلو كان
اثبات هذا الفهم بامتياز الاشياء كان دورا والتوجيه الى مثل هذا التنبيهات

مما لا محذور فيه لكن الغرض ان مثل هذا التنبيه مما لا يجدي طائل اصلا اذ ليس مما يقرب المقصود
ويوضحه بل لا يزداد الا الحيرة على حيرة المتحير المسكين فتثبت ولا تكن من الغافلين
فالانسان اذا كان له مفهوم متميز فان كان الابيض ايضا له مفهوم الابيض واللا ابيض اذا لم
يكونا متميزين فغاية ما يلزم منه ان يكون كل ما يفهم من الابيض يفهم من اللا ابيض فيلزم ان يكون الانسان
المتميز عن اللا انسان مفهوما منهما جميعا وكذا اللا انسان المتميز عن الانسان ولا يلزم ان يكون الانسان
واللا انسان واحدا والجواب ان المراد ان الابيض واللا ابيض اذا لم يتميز المفهوم منهما اذ
كان كل شيء يفهم من الابيض هو بعينه الشيء الذي يفهم من اللا ابيض بمعنى ان يكون كل ما يفهم من
الابيض يكون كل ما يفهم من اللا ابيض وفيه انه ما ذكره الشيخ لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة
الى توسط الابيض في الدليل اذ يكفي ان يقال ان الانسان اذا كان المفهوم منه متميزا عن مفهوم
اللا انسان فهل اللا ابيض ايضا كذلك او لا فان كان كذلك فهو المط وان لم يكن كذلك بل كان ما يفهم منه
جميع الاشياء ويكون كل ما يفهم منه شيئا واحدا يلزم ان يكون الانسان واللا انسان واحدا
وهو خلاف الفرض لان الانسان واللا انسان جميعا يفهم منه والمفروض ان كل ما يفهم منه لا امتياز
فيه ولو قيل ان الانسان مثلا لعله يفهم منه فقط فهو قوله انه لا يفهم منه جميع الاشياء ويكون المتميز
منه هو اللا ابيض فاصلا والحاصل ان المدعى ظاهر لا يحتمل مثل هذه المناقشات لكن الغرض
ان كلام الشيخ تشبيه فيه كثير نفع بل المدعى اظهر منها كثيرا لا يجتمعان ولا يصدقان معا
الظاهر ان المراد بالاول النقيضان المفردان وبالثاني النقيضان وكذا قوله لا يرتفعان ولا
يكذبان معا وقيل الفرق بين القولين بينهما ان الاول يحتمل بالاشتقاق وفي ذلك حرف النفي
والثاني يحتمل المواطاة ويقال ان حمل على ما جماع السواد والبياض في موضوع واحد
ممتنع وكذا اصدق الابيض واللا ابيض على ذات واحدة وكذا ارتفاع البياض و
اللا بياض عن موضوع واحد وكذب الابيض واللا ابيض عليه انتهى وكان ما ذكرنا اظهر
فيكون قد اجمع الشيخ ام فيه ان سلب الانسان لا يستلزم صدق اللا انسان حتى يلزم
صدق اللا انسان واللا لا انسان اذ ليس الكلام الا في ان ارتفاع الانسان واللا انسان

جائز

جائز ام لا فكيف يسلم ان الانسان اذا ارتفع يصدق اللا انسان فيلزم هذا المقام لو
جاز ارتفاع المتقابلين يمكن بها جاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شيء الانسان
واللا انسان فقد اجتمع فيه اللا انسان واللا لا انسان وهما ايضا متقابلان وقد بينا
بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في ان كون هما معا في موضع واحد فهما معا انتهى وقد عرفت ما فيه
وايضا فيه ان قوله وكذا الكلام ما لا دخل له بالمقام اصلا وكانه على سبيل الاستطراد
وكل واحد شبه المتقابلة جار ومجرور متعلق بقوله يمكننا ومع التغليف الاول
ندب عنه بلا ذكر [illegible] ان هذا من عوارض الموجود بما هو موجود يجب على التعليقات
الاول تصحيح والذنب عنه ينفع في البراهين قيل وانما قال ومبادي البراهين تنفع
في البراهين لان اجزاءها التي لا بد منها نظرا الى النفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها كذا
الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض
انتهى لموضوعاتها الضمير راجع الى الاعراض الذاتية لكن معرفة جوهر الموضوعات
المراد انه قد قلنا ان هذا العلم تكلم في مبادي البرهان الذي ينفع في معرفة الاعراض
الذاتية للموضوعات لكن على ذاته هذا العلم ايضا ان تحصيل جوهر الموضوعات التي كانت
تعرف فيما سلف من الفنون بالحد فقط ففي هذا لا يلزم ان يجعل لهذا العلم الواحد
ان يتكلم في الامرين جميعا احدهما مبادي البراهين والاخر جوهر الموضوعات وهذا
تمهيد للشك الذي سيذكره وبما قررنا ظهر معنى الاستدراك الذي في كلمة لكن من دون
تكلف وقد قيل في هذا المقام صحة هذا الاستدراك بان شان البراهين ليس الا تعيين
الاثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا الاثبات تلك الموضوعات فيقتصر في
معرفتها على الحدود والتصورات دون الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل
الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم السلبي تعرض قولنا ليس كشيء
من البراهين اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة
جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الالهي كما يثبت الاعراض الذاتية لموضوعاتها

لكن يثبت الموضوعات فالموضوعات التي تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية
والطبيعية بالحدود فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها و
التصديق بانيتها انتهى هذا ذكرنا من التوجيه الظاهر لا حاجة اليه وتكلف به الوجه
البعيد مع ان حاصل ما ذكره يرجع الى ما ظن الشك الذي اورده الشيخ فلا وجه لادراجه
في مطوي هذا الكلام فافهم لكن قد يثبت ذلك على هذا انه ان تكلم في هذا الخ وفي بعض
النسخ فيها والصحيح هو الاول وهذا الخ اشارة الى جوهر الموضوعات وتكلم على
صيغة المعلوم من الماضي او المضارع وفاعله الضمير المستتر الراجع الى هذا العلم او
يكون تكلم على صيغة المجهول ويكون الجار والمجرور قائما مقام الفاعل واما اشارة الى
هذا العلم ويكون تكلم على صيغة المجهول مسندا الى الجار والمجرور والمراد التكلم في جوهر
الموضوعات ايضا واما على النسخ الاولى فلم يظهر لضمير فيها مرجع سوى الامرين المذكورين
وهو غير مستقيم الا بتكلف والضمير في قوله وان تكلم فيها في التصديق راجع الى الموضوعات
وفي بعض النسخ فيه ايضا فيهما وقد عرفت حاله هذا ثم حاصل الاشكال والشك
ان هذا العلم ان تكلم في الموضوعات السالفة على سبيل التحديد والتصوير فهو الذي
قد تكلم فيه صاحب العلوم الجزئية السالفة كما اشار اليه من تلك الموضوعات قد عرفت
فيما سلف بالحد فاي حاجة الى اعادة الكلام فيها في هذا الفن وان تكلم فيها على سبيل
التصديق فصار الكلام برهانيا ومحذور هذا الشق يحتمل وجوها احدها انه لو انه
اذا صار الكلام برهانيا فلا بد ان يثبت فيه الاعراض الذاتية للموضوعات كما
ذكرت ان البرهان يثبت في الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلا يكون فيه اثبات
الموضوعات وثانيها انه اذا صار الكلام برهانيا فقد صار هو من مسائل هذا العلم
على مسائل العلوم السابقة اذ فيها ايضا يبرهن على تلك الموضوعات في تكلم فيها على
سبيل التصديق وثالثها ان حق انك قلت ان هذا العلم لم يتكلم على وجهين احدهما
على مبادي البرهان والاخر في تحصيل الموضوعات واثباتها والكلام في مبادي البرهان

برهان

برهان فاذا كان الكلام في تحصيل الموضوع ايضا على سبيل البرهان كان الوجهان وجها
واحدا وهذا الوجه الاخير من الشك ضعيف جدا ويمكن حمل كلام الشيخ هذا على كل واحد
من المحذورات وعلى اثنين منها وعلى الثلثة جميعا لكن ما ذكره في الجواب لا يناسب
الحمل على الاخير فقط كما سيظهر فالاولى حمله على الاحتمالات الاخر هذا وقد قيل
في هذا المقام متصلا بما نقلنا عنه آنفا ولم يكن في علم واحد الذي يتكلم في امرين من شيء
اعني التحديد والاثبات جميعا بل كل ما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في
الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا الذي
كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه اي الذي تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد
والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي حق وذلك لان تحديد الموضوعات كان من
شان العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بحدود احد
وهو البرهان لانا نجوز البرهان في الحد جميعا كما هو المذوق انتهى وفيه نظر اما اولا
فلان قوله كل ما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا
العلم ان اراد به التكلم في تحديد موضوعه وتصويره فهذا العلم ايضا ليس كذلك
لانه لا يتكلم لا في تحديد موضوعه لانه بديهي ولا في اثباته لبداهته ايضا ولانه لا يقع
اثبات موضوع علم فيه وان اراد التحديد والتصوير مطلقا ففيه ان جميع العلوم تتكلم في
التحديد والاثبات جميعا اذ يذكر في كل علم حدوده ويستعمل فيه ما يحتاج الى التحديد و
يثبت ايضا اشياء كثيرة الا ان يقال ان في العلوم الاخر لا يثبت الوجود من شيء
بل يثبت فيه الاعراض للموضوعات وهو ثبوت رابطي بخلاف هذا العلم فان
فيه ايضا وان كان يثبت اولا العوارض للموضوع لكن قد يستلزم ذلك الاثبات
الوجود في نفسه بيانه انه اذا حمل في هذا العلم ان الموجود ينقسم الى كذا وكذا مثلا فهذه
المسألة وان كان يثبت فيها اولا انقسامه الى كذا وكذا للموجود وهو ثبوت رابطي
لكن ذلك يستلزم ثبوت الاقسام في نفسها لان كل شيء من اقسام الموجود يستلزم

[illegible]

لثبوته في نفسه واما ثانيا فلان قوله ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير ان اراد به موضوعات
نفس العلم فهذا العلم ليس يتكلم في موضوع نفسه والازم من كلام السابق التكلم فيه بل انما لزم منه التكلم
موضوعات العلوم السابقة وان اراد به موضوعات العوارض فيجوز ان يراد ظاهر انه ليس من شأن
العلوم الجزئية فقط ولا يخفى ان الجواب الذي يشتمل عليه انما يدفع [illegible] ما ذكرنا من هذا
الايراد لكن الشارح حاول التشكيك بهذا الوجه فظاهر الدفع عنه فلا يناسب حمل كلام
الشيخ عليه واما ثالثا فلانه يرد عليه قوله لانا نتحرى البرهان والحد جميعا كما هو المتعرف في
انما نتكلم في هذا العلم في مبادي البرهان وتحصيل الموضوعات جميعا لانه التحديد والبرهان جميعا
هو ذلك والقول بانه لعله كان معروضا في موضع آخر تعسف جدا فاذن الصواب حمل الشك
على ما ذكرنا فتبصر **قوله** فنقول ان هذا الذي كانت موضوعات الخ في بعض النسخ بعد الشك
في الاول بانه كانت باعتبار الخبر وحاصل الجواب انه يحمل المحذور في الشك على الوجه
الاول فقط من الوجوه التي ذكرناه ولا يخفى ان هذا المحذور يمكن توجيهه من وجهين احدهما ان في
البرهان بحث الاعراض للموضوعات لا الموضوعات وثانيهما انه يبحث فيه عن شيء الشيخ لان يبحث
فيه وجه شيخ في نفسه [illegible] ان في هذا العلم بحث عن موضوعات العلوم الاخر الموضوع هذا العلم
لانها لواحق وعوارض له ولا محذور فيه اي وجه كان من الوجهين لان هذه الموضوعات اذا كانت
اعراضا وعوارض للموجود ففي هذا البرهان ايضا يبحث عن الاعراض لموضوعاتها الا ان الموجود موضوع
بالنسبة الى الموضوعات الاخر وتلك الموضوعات عوارض له ولا يلزم ان يكون العوارض من حيث
موضوعات اصلا فقد بطل الوجه الاول واذا ثبت ان هذه الموضوعات للموجود ثبت انها ايضا
بعنوان انه يشمل الموجود اليها [illegible] فقد ثبت وجود هذه الموضوعات في نفسها ايضا كما اشرنا اليه
انها فائدة مع الوجه الثاني ايضا ولا يخفى انطباق كلام الشيخ عليه من غير كلفة وان حمل على الوجه الثالث
لكن يبحث في هذا العلم بحث موضوعات العلوم الاخر للموجود والعلوم الاخر بحث اعراض
لموضوعاتها فلا تغير يمكن الكلام في موضوعات العلوم الاخر في هذا العلم [illegible] ولا يلزم ان يكون
مسئلة هذا العلم والعلوم الاخر واحدة وهو [illegible] كانطباق كلام الشيخ عليه وبما ذكرنا ظهر

ما اذا

ما اذا حمل المحذور على الوجهين جميعا او حمل المحذور على الوجه الثالث فقط فلا يلائمه الجواب
كما لا يخفى فلو حمل المحذور على الوجه الثالث لزم ان يضم مع احد الوجهين الآخرين او معهما جميعا حتى
يمكن هذا جوابا عن المحذور من الاخير ويكون قوله مع هذا الخ تتمة للجواب لدفع المحذور في الشك
كما ستعرف ان شاء الله تعالى [illegible] للوجه [illegible] او تفصيل متصلا بما نقلنا عنه آنفا والجواب لدفع
الامور موضوعات في سائر العلوم عوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام للموضوع
هذا العلم الذي هو الموجود مطلقا لكن موضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم
في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيبطل
من جهة ما هو موضوع في علم آخر وكذا اذا برهن عليها [illegible] لم يبرهن عليها بما هي
موضوعات فيه بل يبرهن عليها بما هي احوال او اعراض ذاتية لموضوعه وان كانت تصير موضوعات
في علوم اخرى انتهى وانت خبير بان جواب الايراد على النحو الذي قرر هذا القائل الايراد
هو [illegible] وكذا اذا برهن عليها او بهذا انما هو مذكور على سبيل الاستطراد وفي ان كلام
الشيخ لا ينطبق على هذا اصلا بل انما ينطبق على ما هو مذكور استطرادا فقط فيحمل هذا الكلام
حمل الايراد على ما ذكره [illegible] الجواب مطابقا له مع ما عرفت ما في هذا الايراد فتدبر
قوله وايضا [illegible] اعلم انه قسم موضوع هذا العلم [illegible] ذكر لان الموضوعات
التي كانت فيها [illegible] تعرف بالحد ان كانت موضوعات للعلوم السالفة يجب ان يتكلم في
هذا العلم [illegible] واجاب [illegible] بعد ذلك [illegible] هذا الشك او الجواب
ليس مخصوصا بالموضوعات التي هي موضوعات للعلوم السالفة بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا يتوجه
ان في هذا العلم موضوعات وعوارض ذاتية لها سواء كانت موضوعات لعلوم اخرى او لا
[illegible] ان الشك المذكور فيها اذ هذا العلم لا بد ان يتكلم فيها ولا يتكلم فيها على سبيل
التحديد والتصوير فقط بل على سبيل التصديق [illegible] فقد ذكر ان البرهان [illegible]
الاعراض الذاتية لموضوعاتها [illegible] البرهان [illegible] الموضوع والجواب [illegible]
الذي كانت موضوعات بالنسبة الى عوارضها الذاتية لكنها محمولات وعوارض بالنسبة

لا الوجود المطلق الذي هو موضوع هذا العلم والبرهان انما هو على ثبوت هذه اللواحق التي هي موضوعات بالنسبة
للواحق الاخر للوجود المطلق فيكون البرهان انما هو على ثبوت الاعراض الذاتية لموضوعاتها كان باقيا بحاله
في هذه المباحث ايضا فلم يلزم محذور فالغرض من قوله وايضا لما فرغ ... هذا الذي ذكره من تعميم
الشك وايراده مع قطع النظر عن كون الموضوعات موضوعات للعلوم الاخر وبيان الجواب عنه بناء على
هذا الوجه وقطع النظر عن كون موضوعات العلوم الاخر محمولات لموضوع هذا العلم والغرض فيه مزيد توضيح
وتقريب لكون تلك الموضوعات سواء كانت موضوعات لعلوم اخر او لا محمولات وعوارض لموضوع
هذا العلم ليس فيما سبق او ليس فيما سبق الا مجرد ان تلك الموضوعات احوال العرضي للوجود واقسام له
من دون التوضيح والتقريب الذي فيه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** فيكون ذلك الجوهر الذي هو
موضوع العلم ما مثل الجسم الطبيعي مثلا **قوله** او الجوهر مطلقا الذي ليس موضوعا للعلم ومراده من هذا الترديد
ما ذكرنا من ان الغرض من هذا الاشكال والجواب لا خصوصية لهما بموضوعات العلوم الاخر بل يجريان
بالنسبة الى جميع ما هو موضوعات بالنسبة الى العوارض الذاتية لها كالجوهر والعقل والنفس الى
جميع ونحوها مما يكون في مادي الرأي موضوعات فقط والا فالظاهر فيه محمولية وموضوعية ... كما بيناه
مشروحا **قوله** فيكون نحوا عارضا الخ اشارة الى ما هو محط الجواب عن الاشكال و
توضيح لما ذكره ... **قوله** لكن صار ذلك الجوهر الخ بفتح الهمزة لتكون المصدرية
والفعل الذي بعدها بتأويل المصدر اسم لكن وقوله فيكون نحوا الخ خبره وقوله عارضا لطبيعة الموجود عم
والمعنى ظاهر **قوله** لطبيعة الموجود لا بعارضه او يكون بحيث تعارضه مستندا او لطبيعة الموجود مجرده
والجملة ... والمعنى انه عرض لطبيعة الموجود ان صار ذلك الجوهر المنفرد في الجسم مثلا دون شيء
آخر يصح ان يكون لطبيعة الموجود لذلك الشيء كالعقل والنفس مثلا فان الموجود يصح ان يصير كل شيء
فكل شيء من الاشياء عارض لطبيعته بسبب ما من الاسباب ونحو تام الا انه صار شيئا دون شيء
آخر وبسبب آخر ونحو آخر صار الاخر دون ذلك الشيء وهكذا والترديد الذي ذكره باعتبار ان
الكلي يمكن ان يعتبر فيه المقارنة مع الشيء ... وكونه ابانا بعينها وقد بين مثله في مسألة التوحيد
ايضا **قوله** يصح حملها على كل شيء الا انه بالمقام ان يقال يصح حمل كل شيء عليه لكنه قد وقع في الحاشية

على

على الظهور ... الاحتمال الطرفين هذا ثم انه قد نقل عن توجيه قول الشيخ وايضا لا قوله ومع هذا
يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا شيء واحد اعني الجوهر والاثبات بانها اذا لم يبحث
لا علم آخر وقطعنا النظر عن سائر العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا
ان هذا العلم نفسه للموجود ... موضوع واحوال ذاتية خاصة له كان الجزئان كلاهما
افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر العلوم الجزئية اذا انقسم الى
جزئيها موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما شاء ... بهما
لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا العلم فكلاهما فرضه موضوعا فيه فاذا نظرت الى ...
حيث كونه قسما مغايرا للقسم الآخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن الفرد من موضوعات هذا العلم
موضوعا له بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر
بحسب عارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو الموجود ولكن صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره من
من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود لمقارنته طبيعة للموضوع او يكون الجوهر بعينه اما
المقارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفس
اذ الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء على انه ... وعلى مغايره فانه هي جوهر او موضوع وما هو عرض وصفته
كلاهما مشترك في كونهما موجودا فالجوهر والموضوع ليست جوهريته موضوعيته لانه طبيعة الموجود
بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احواله مغايرا للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فيه ... لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين
جميعا ومن الجواب الاول على ان الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات
لسائر العلوم محمولات لهذا العلم ... يتكلم بالوجهين ... الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم
في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبار انها موضوعات في هذا العلم باعتبار محمولات
فيه باعتبار آخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو
اعم من نفسه باعتبار الموضوعية كما علمت انتهى ... وهذا التوجيه من وجوه شتى وعدم انطباقه
على كلام الشيخ من عدم حرفه حرفه وبعده بمراحل فقصور ... لا يحتاج الى بيان **قوله** ومع هذا

كلم يبحث عن مبادي التصورات قد عرفت ان هذا الكلام يمكن ان يجعل محذورا الذي اشار اليه احد
الامور الثلثة المذكورة او اثنان منها او ثلثها لكن جواب الشيخ او لا انما يناسب جعله الثالث
فقط بل ينبغي على الاحتمالات الاول وعلى الاحتمال الذي يكون الوجه الثالث داخلا في المحذور سواء
جعل المحذور اثنان او ثلثه يكون هذا الكلام من الشيخ تتمة للجواب لدفع هذا المحذور وما سبق لدفع
المحذور الاخر او المحذورين الاخرين وعلى الاحتمال الذي لا يكون داخلا يمكن ان يجعل هذا الكلام
جوابا مستقلا لدفع ما يتوهم من هذا المحذور لا لدفع ما يتوهم من محذور اخر وهو انه قد ذكر الشيخ ان هذا
العلم يبحث عن مبادي البرهان لكل علم وغرضه منه دفع ما يتوهم من ان هذا البحث يكون برهانا فيكون
برهان العلوم الاخر مستفادا من هذا العلم فيدرك مسائله مسائلها وحاصل الجواب على الاول ظ
وعلى الثاني هو ان البحث عن مبادي البرهان ليس برهانا اي ليس البرهان الذي في العلوم الاخر
لانه على نفس المسائل وهذا على مبادي برهانه حتى يشارك المستفيدين او انه لا يلزم ان يكون برهانا
بل يجوز ان يكون على سبيل التنبيه ونحن كما فيما نحن فيه من البحث عن مبادي المبادي ويمكن
ان يجعل جوابا لدفع المحذور من مانع على التقادير كلها قوله بحث عن مبادي الحدود اولا تصورا
مذكورا على سبيل الاستطراد ومعناه ظ كما ذكرنا في البحث عن مبادي البرهان هذا ثم قيل في حل هذا
الكلام يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات العلوم الاخر ليحاج
تصورا او حدا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات في تصورها كما
كذا قد يبحث عن المبادي التصديقية لتلك العلوم الاخر ليحاج برهانها ولا يلزم منه ان يكون في ذلك
يحاج برهانها عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان المتعلقان بها واحدا واحدا والعلمان
المتعلقان بهما اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة
الى جواب اخر عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال اخر ربما يتوهم من جهة البحث
عن مبادي الحدود والبراهين لئلا يلزم الخلط بين العلمين والاتحاد بين البحثين انتهى وفيه نظر
لان الاشكال المذكور على الشيخ الذي قرره هذا القائل كما نقلنا عنه كيف يمكن ان يكون هذا
الجواب جوابا له فالصواب ان يكتفي بالوجه الاخير فافهم **المقالة الثانية** قوله قبل الغرض

من هو

قوله قبل الغرض في قوله في العقد الاخير لاخراج الصور النوعية الاتية وقع في الاصل

(الاولى ظ)
من هذه المقالة البحث عن مهية الجسم ووجوده والاشارة الى تعيين الاقسام الحكمة الاولية والبحث
عن احوال الجسمين المقارنين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم ومادته وصورته في
هذه المقالة يتبين مهية الجسم ووجوده ومهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما انتهى **قوله**
في تعريف الجوهر واقسامه يجوز ان يحمل المراد بالقول الكلي ذكر الاقسام الكلية للجوهر لا الجزئية
قوله فنقول ان الوجود للشي قد يكون بالذات مثل وجود الانسان ان ظاهر العبارة يوهم
ان مراده الوجود الرابطي لكن كان غرضه ليس هذا بل المراد ان الاشياء اما ان يكون موجودات بالذات
او موجودات بالعرض الاول كالانسان فانه موجود بالذات والثاني كالابيض فانه موجود بالعرض
وعبر عن هذا المعنى بما عبر تنبيها على ان ذاتيات الشي موجودة بوجوده بالذات وعرضياته
بالعرض فافهم لا يحد اما من احد بعض الحصر والضبط واما من الحد المقابل للرسم وكلاهما
لا يخلو عن اشكال اما الاول فلان الموجودات بالذات في المقولات لا يخرج عن المقولات العشر
المشهورة كذلك لا يخرج الموجودات بالعرض ايضا عنها فما وجه حصر الاول وعدم حصر الثاني واما
الثاني فلان الحد كما يجري في الاول يجري في الثاني ايضا على ان الظ ان ليس المراد بهذا
المعنى لانه لا يناسب المقام واما المناسب هو المعنى الاول كما لا يخفى ويمكن ان يقال ان الموجودات
بالعرض ليست داخلة تحت تلك المقولات لان الابيض مثلا ليس من مقولة الكيف بل هو معنى
اخر وما قيل من ان الابيض ان اخذ بشرط لا كان عرضا وان اخذ لا بشرط كان عرضيا فقد
حدا وقد بينا فساده في تعليقات شرح التجريد فالمراد بعدم حصرها انها هذا وقيل انه وان
لم يكن داخلة تحت المقولات لكن يمكن حصرها ايضا بالقياس الى المقولات بان يجعل الابيض كونه
من منسوبات مقولة الكيف والاب وكونه من مضافات مقولة الاضافة وهكذا او
بين ان كل موجود بالذات انه موجود مستقلا كثيره بل غير متناهية بالعرض كم زيد قيل فانه
ابيض وكاتب وشاعر الى غير ذلك من الامور الغير المتناهية فالمراد بعدم الحصر انها وان
ايضا لكن هذا لا يوجب الاعراض عنها لانها يمكن حصرها في اقسام كلية منحصرة كما في الموجودات
بالذات ايضا غير متناهية عندهم لكن يبحث عنها باعتبار امكان حصرها في اقسام كلية

محصورة اوبين الموجودات بالعرض ليست منحصرة في المقولات المشهورة بل قد يكون من الامور
السلبية والعدمية وفيه ايضا انه لا يوجب عدم الحصر غاية الامر ان يضاف الى المقولات السلب
والعدم ايضا الا ان يبين ان الامور العدمية ليست منحصرة في السلب والعدم والاولى ان يوجه
بان الاعراض من الموجودات بالعرض بمعنى ان الموجودات بالعرض حقيقة من احوال الموجود
بالذات ولكن لم يبحث عنها على نحو اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات الذي هو من قبيل الهيئة
المركبة واما الموجودات بالذات فالغرض ههنا البحث عنها على نحو الهيئة البسيطة وهذا الاباء في
رجوع هذا البحث حقيقة الى اثبات الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم الذي هو الموجود المطلق
على ما سبق بيانه شرحا لان الغرض الاصلي في هذا البحث هو اثبات الوجود في نفسه لهذه الاشياء
لكن المحافظة على القاعدة المقررة عندهم من ان في العلم ينبغي ان يكون البحث عن الاعراض الذاتية
لموضوعه الجات الى الارجاع المذكور وبالنظر الى الغرض الاوفق بين البحث ذكره وهو كاف
فيما هو بصدده فافهم **قوله** يتحصل التمام والنوع في نفسه ان يكون موجودا في نفسه بدون
ما وجد فيه وكذا يكون نوعا متحصلا في نفسه بدونه وانعقد الاجزاء على محل الصورة نوعه
قوله في تعريف الجوهر وما في موضع كلا ان تعريف الجوهر الكلي العام واقع على الاولية
العامة **قوله** فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات اذا ان قد يكون الشيء بالذات
شيئا كالانسان فانه بالذات انسان وقد يكون بالعرض شيئا كما ان زيدا ابيض
بالعرض وذلك العبارة يوهم ان مراده الوجه الرابطي لكن موجه كان غرضه ليس هذا بل
المراد ان الاشياء يكون موجودات بالذات وموجودات بالعرض والاول كالانسان
فانه موجود بالذات والثاني كالابيض فانه موجود بالعرض وعبر عن هذا المعنى بما عبر تنبيها
على ان ذاتيات الشيء موجودة بوجوده بالذات وعرضياته بالعرض فافهم **قوله** والامور
التي بالعرض لا تحد انما المراد بالحد الحصر والضبط وعدم انضباطها بالعرض وانضباط
ما بالذات باعتبار ان زيدا مثلا بالذات شيء واحد هو الانسان وداخل تحت نوع خاص
ومقولة خاصة ولا يمكن ان يتغير ويتبدل ذلك بل دائما كذلك بخلاف ما هو بالعرض لان زيدا

بالعرض اشياء كثيرة من كونه عالما او كاتبا او ابيض وطويلا وغير ذلك من المعاني والاعتبارات
المتكثرة الغير المتناهية وداخل تحت انواع متخالفة ومقولات متباينة ويتطرق اليها
التغير والتبدل كان يكون اليوم ابيض مثلا ويصير غدا اسود وهكذا وبالجملة ما بالذات لكل
شيء امر واحد لا يمكن تغيره وتبدله وعرضياته كثيرة ويمكن ان يتغير ويتبدل كلها او بعضها
وهذا هو المراد بعدم الانضباط والحصر في العرضيات ووجوبهما في الذاتيات فلا يخفى
لا يشتمل هذا البحث وجها لان يعرض عن العرضيات ويبحث عن الذاتيات ويبين ان ما بالذات
لكل شيء ممكن اما جوهر واما عرض والجوهر اما كذا او كذا الى آخر التقسيم ولئن كان ما بالعرض
ايضا فما يخفى فيه يمكن ادخاله تحت الحصر والضبط اذ يصح ان يقال ان ما بالعرض لكل
ممكن اما جوهر واما عرض الى آخر التقسيم على انه يمكن ان يقال ان ما بالعرض ممكنا
لا ينحصر في هذه الاقسام اذ من جملتها الاعتبارات وهي ليست داخلة تحت هذه الاقسام
ولا مندرجة تحت مقولة خاصة بل نقول ان العرضيات ليست داخلة تحت هذه الاقسام
لان الابيض مثلا ليس من قبيل النوع هو البياض وهو غير الابيض لا فرق ان الابيض
بمعنى المجموع المركب مع الموضوع والعارض غير البياض بل المفهوم البسيط الذي يعبر
عنه بالفارسية بسفيد ايضا غير البياض كما صرح به الشيخ ايضا وما ذكره المحقق الخفري من
الابيض هو البياض بالذات ومغايرتهما بالاعتبار مما لا محصل له اصلا وقد تكلمنا عليه
في تعليقات الشرح الجديد للتجريد وحواشيه وقد فصل في هذا المقام واعلم ان المشتق كالابيض
مثلا اذا اريد به الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد
الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة من المقولات اذ كان له
جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة
معتبرة في التقسيمات كلها والا لامكن شيء منها جامعا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم
او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر والكيف
كالابيض ومنه ومن الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب على هذا القياس باق

المقولات لا يكون موجوداً ولذا اذا اريد به مثل الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض
لا شيء آخر وذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فلم يكون موجوداً بالذات مبحوثاً عنه في العلم
فيكون عرضاً وعرضياً باعتبارين او جوهراً وجوهرياً باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود
المحمول بما هو موجود بحث فانه وجود وموجود باعتبارين وهذا اعتبار كونه بشرط واعتبار
كونه لا بشرط فالابيض بشرط لا يكون ماخوذاً معه شيء آخر عرض غير محمول ولا بشرط
شيء وعلامة عرض محمول وكذا الناطق مثلاً باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الآخر
فصل انتهى وفيه ان ما ذكره من ان افراد الموجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة من
له وما ذكره من الدليل عليه فيه اشتباه اذ اللازم مما ذكره ليس الا ان الموجود اذا
قسم الى الجوهر والكم والكيف وغير ذلك يكون المراد منه الموجود الواحد ويخرج الموجود
المتكثر عن المقسم وذلك لا يدل على ان الموجود المتكثر ليس موجوداً وان كل فرد من افراد الموجود
لا بد ان يكون داخلاً تحت مقولة من المقولات فكان الصواب ان يقول ان المراد بالمقسم ان
كان هو الموصوف والصفة جميعاً فلا يكون داخلاً تحت المقسم لان الوحدة معتبرة في التقسيم
ثم على تقدير تسليم دلالة ما ذكره على عدم كون المجموع موجوداً بالذات لا يدل على انه يمتنع
كونه موجوداً بالعرض اذ لا وجه اصلاً لكونه موجوداً بالعرض لعل المراد ههنا كالاخير وكان
اراد بالموجود بالعرض الموجود بالاعتبار وهذا وما ذكره من ان الابيض هو البياض بالذات
هو الذي نقلناه عن بعض المحققين وذكرنا انه قد زيفناه في التعليقات **قوله** فاقدم
اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر اي الموجودات الممكنة والمراد بالاقدمية بالذات
قوله وذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه اي لا بد لك الموصوف والمراد
بتحصل القوام في نفسه ان لا يكون لذلك الموجود دخل في وجود ذلك الشيء الآخر وبتحصل
النوع في نفسه ان لا يكون له دخل في صيرورة ذلك الشيء نوعاً فكان الواجب ان يذكره اخراج
الصور النوعية التركيبية كالصورة الياقوتية مثلاً فانها عند جمع ليس لها مدخل في وجود
محلها على ما هو رأي الشيخ واتباعه من ان الصور العنصرية حال التركيب اذ ذاك العناصر

لامدخل

لا مدخل لها في وجودها للصورة التركيبية لوجودها بدونها كما في حال البسائط لكن لها مدخل في
نوعيتها اذ بها يصير العناصر نوعاً تركيبياً ولا يخفى ان ههنا اشكالاً لانهم زعموا ان الصور النوعية
التركيبية جواهر وهيئة السرير مثلاً عرض مع انه لا بد من ادعاء ان السرير ليس بنوع الا انفت
مثلاً نوع وذلك انه لا سبيل الى اثبات ذلك اذ لو قلنا بان الصور التركيبية لها مدخل في وجود
محلها وهيئة السرير مثلاً ليس لها مدخل في وجود محلها لكان الحكم بان السرير ليس بنوع
حقيقي اذ الماهية الحقيقية هي الخشب فقط والهيئة من لواحقها وعوارضها فلا يكون المجموع
ماهية حقيقية بل اعتبارية بخلاف الياقوت فان الصورة التركيبية لها مدخل في وجود
المحل فكانت الماهية الحقيقية هي المجموع لا المحل فقط واما اذا لم نقل بذلك فكيف نعرف
ان الاول ليس بنوع والثاني نوع وبم يفرق بينهما والتوجيه بان الفرق بينهما باعتبار ان
من الثاني يصدر آثار عجيبة عظيمة دون الاول قول في نفسه سخيف اذ من الاعراض
ايضاً قد يصدر آثار عظيمة ومثل هذا لا يصلح ان يصير ملاك الفرق بين الجوهر والعرض
وكذا التوجيه بان الحس يحكم في الثاني بالنوعية الحقيقية وانه ماهية حقيقية دون الاول
اذ ظاهر ان مدار التفرقة على هذا التقدير ليس الا مجرد التشهي والمكابرة ولو فرق في ما بين
الجوهر والعرض بان الجوهر الحال لا مدخل للمحل في وجوده وان لم يكن له ايضاً مدخل في وجود
المحل بل في نوعيته بخلاف العرض فان للمحل مدخلاً في وجوده ففيه اشكال لان العرض
محتاج الى المحل في وجوده بل غاية ما يمكن ان يدعى ان العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه
ولو قيل ان الجوهر الحال لا يحتاج اصلاً الى محله لا في وجوده ولا في تشخصه بخلاف العرض فانه
محتاج في شيء منها فهو بناء على ما يدعون بداهة ان الحال مطلقاً لا بد ان يحتاج الى محله اما
في وجوده او تشخصه هذا ثم لو قيل بان صور العناصر لا تبقى في المركبات كما هو الاصل اذ
صور المركبات حينئذ مما يحتاج اليه المحل في وجوده ولا حاجة الى اخذ تحصل النوع في تعريف
العرض ويمكن ايضاً ان توجه بقاءها لكن يقال ان العناصر لحقتها بعد التصغر والتماس اللذين
لا بد منهما في التركيب لا يمكن ان توجد متفرزة بدون الصورة التركيبية على ما احتمله بعض

منفردة

المحققين وعلى هذا ايضا يسهل الفرق ولا يحتاج الى الاخذ المذكور لكن لا يخفى ان هذا المعنى مشكل
جدا ثم انه يمكن ان يكون مراد الشيخ بالمحصل النوعي لا ما ذكرنا بل يكون مراده على ما قيل ان
الموضوع هو المحل الذي لا يكون في وجوده النوعي محتاجا الى الحال وان كان في وجوده الشخصي
او الشخصي محتاجا اليه على ما زعموا من وجود العوارض المشخصة فتدبر **قوله** وجودا لا كوجود
جزء منه هذا كأنه للتوضيح اذ كونه المحل محصل القوام بنفسه مغن عنه اذ المحل ليس محصل
القوام بدون الجزء **قوله** من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء الاول مالان لا يجعل هذا تتمة
للتعريف بل يجعل حكما من احكام العرض يثبت بالبرهان ويخرج ما اريد اخراجه بهذا القيد
من الزمان والمكان بوجه آخر وهو انه يورد ههنا الوجود في الشيء الحلول فيه وكان الشيخ
اعتمد على ثبوته في محله بالبرهان اورده ههنا في التعريف مسلما هذا وقد قيل في شرح
هذا المقام اريد بتعريف الجوهر والعرض بيان تقدم الجوهر على العرض بان يكون الموجود
بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر وذلك الشيء الاخر متحصل القوام
والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده
في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد مغن عن قوله لا كوجود جزء منه
لكن ذكره للتوضيح لمتانة المعنى كما يشير اليه فهذا القسم يختص باسم العرض وهو الموجود
في الموضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون
في موضوع البتة وهذا هو المخصوص باسم الجوهر وقد رسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء
منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب ما اطبقوا بالبيان وعلى الوجه
المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا انتهى ولا يخفى ان تفسير عدم صحة المفارقة بما ذكره
بعيد جدا مع ان هذا المعنى الظاهر انه لا يطابق الواقع ولا يرتضيه العقل السليم ثم
الظاهر ان القيد الاخير بالمعنى الذي ذكره هذا القائل مغن عما ذكره وعن قوله وذلك
الشيء الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه فاذن وجه تخصيص الغناء بالقيد الذي ذكره
وايضا الرسم الذي ذكره الظاهر انه لا فرق بينه وبين هذا التعريف الذي ههنا اذ يمكن

حمل

حمل قولهم ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه على ما حمل عليه هذا القائل قول الشيخ من غير ان يصح
مفارقته من ان وجوده في نفسه يكون عين وجوده للرابط فلا معنى لقوله هذا الرسم
بحسب المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا ولعله يتوجه الى وجود الصورة ايضا فانها
وجودها في محلها وهو كما ترى فافهم ثم اعلم ان الشيخ في الطبيعيات جعل هذا القيد لاثبات
صحة المفارقة لاخراج مثل الزمان والمكان ثم اورد عليه بان مفارقة الجسم عن الزمان
المطلق والمكان المطلق غير صحيح بل هذا لا يصح بعض الاجسام مفارقته عن مكان خاص
كالفلك مثلا واجاب عنه بان المراد انه لا يصح مفارقته عنه باعتبار الكون فيه والعرض
لا يصح مفارقته باعتبار كونه في الموضوع بخلاف الجسم فان عدم صحة مفارقته عن المكان
ليس باعتبار كونه فيه بل باعتبار اخر فتدبر **قوله** كما تشتبه في مثل هذا المعنى خاصة
حيث يبقى في المقالة الثامنة وجوب انتهاء العلل الغائية **قوله** فيكون الجوهر متقوم
العرض موجودا او غير متقوم بالعرض فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود لا يخفى ان عدم
تقوم الجوهر بالعرض محل الكلام فيه حيث اخذ في تعريف الموضوع وجوده بنفسه لا بذلك
الحال واما تقوم العرض بالجوهر فلم يثبت من هذا التعريف الا ان يقال الاحتياج في الوجود
بين الحال والمحل ضروري فاذا لم يكن من جانب المحل فلا بد ان يكون من جانب الحال ولا يخفى
عن اشكال **قوله** وهذا غلط كبير قد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق لا يخفى ان
المعترض بان شيئا واحدا لا يكون عرضا وجوهرا الا بالقياس الى شيئين لكن كان باعتبار انه
يكون موجودا في شيء لا كجزء وفي شيء اخر كجزء على ما يظهر من دليلهم الاول الذي ذكره الشيخ
فساده ظاهر اذ ظاهر انه ليس مرادهم ان الجوهرية والعرضية امران اضافيان حتى يكون
الموجود في شيء عرضا بالنسبة اليه وليس جزءا له وجوهرا بالنسبة الى ما هو جزء له كيف وعلى هذا
يكون كل عرض جوهرا ايضا وهو لا يقولون به بل قالوا بجوهرية بعض الاعراض على ما هو
الظاهر من كلام الشيخ ههنا اذ كل عرض يكون جزءا من مجموع الحال والمحل الا ان يقال المراد انه
يكون جزءا من امر حقيقي والمجموع المركب من المحل والعرض ليس امرا حقيقيا وكذا الجنس والفصل

...وهو قوله لانها موجودة بجزء

لكن العرض لا بد ان لا يكون جزءاً من شيء والا لم يوجد عرض اصلا لما ذكرنا من ان كل عرض جزء
لشيء الا على القول المذكور وايضا على هذا لا يلزم ان يكون شيء عرضا وجوهرا معا بل يلزم ان يكون ما يكون
جزءاً لامر حقيقي في بعض المواد وغير جزء له في مادة اخرى على تقدير وجوده جوهرا فقط لا عرضا
ايضا اذ قد اعتبر فيه عدم كونه جزءاً كذلك بل المراد من العرض هو ما يكون موجودا في شيء
وليس جزءاً منه في الجملة سواء كان موجودا في شيء يكون جزءاً منه اولا وعلى هذا ظاهر انه لا يلزم
من كون العرض جزءاً من المجموع جوهريته بالنسبة اليه مع انك قد عرفت ان قيد الا كونه جزءاً منه
لا مدخل لهذا التعريف بل كان للتوضيح ودفع هذا الاشتباه التوهم اصلا ولكن كان القول
بذلك بناء على انه يجوز ان يكون امر موجودا في شيء يكون ذلك الشيء موضوعا بالنسبة اليه باعتبار
انه يكون موجودا في نوع ما دونه وموجودا في آخر يكون ذلك الآخر محلا بالنسبة اليه فقط لا موضوعا باعتبار
انه يكون موجودا مثلا كون الحرارة في النار بالنسبة الى وجه محلها وفي غيرها لا يكون كذلك في هذا الخلاف
ليس بما يكون فيه [illegible] ظاهرا ودفعه في غاية الاشكال وان شيء في [illegible] بالى ولن [illegible] الكلام
فيه كل البسط لكن [illegible] بدفع هذا الاحتمال بل غاية ما يلزم منه دفع التوهم الاول
في حواشيه على التعريف وهو هذا الاحتمال وهو لم يدفع بما ذكره اذ اصل ما ذكره هناك انا نعرف
بالجوهر الشيء الذي حقيقته ذاته لو وجد في غيره ان يكون في موضوع البتة وحقيقة ذاته لا يوجد في
شيء البتة لا كجزء منه وجودا يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده من
الموضوع هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى يتم بها ويحصل
موجوده الا ان يكون لذلك الشيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة واذا الاشياء على قسمين شيء
ذاته وحقيقته مستغنية عن ان يكون في شيء من الاشياء كوجود الشيء في موضوع وغير لا بد
له من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فكل شيء اما جوهر واما عرض واذ [illegible] المجتمع
من ان يكون شيء واحد حقيقته مفتقرة في الوجود الى ان يكون في شيء من الاشياء هو فيه كالشيء في
موضوع ويكون مع ذلك ماهية غير مفتقرة بحاجة الى ان يكون في شيء من الاشياء التي هو
فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء من الاشياء هو عرض وجوهر انتهى وانت خبير بان ما ذكره

برفع

برفع التوهم المذكور البتة واما الاحتمال الذي ذكرنا فلا يندفع به اذ غاية ما يلزم منه تحقق
منع الجمع بين الجوهر والعرض بالمعنى الذي ذكره وهو ان يعتبر في الجوهر عدم وجوده في موضوع
اصلا وفي العرض وجوده في موضوع في الجملة وهذا مما لا اختار فيه لكن الشأن في انه هل
يجوز ان يحل شيء تارة في الموضوع واخرى في غيره ام لا وبما ذكره لا يظهر ذلك وكأنه لم
يكن غرضه تحقيق ذلك وكان هذا احتمالا اعتقده ولم يتعرض لنفيه والقول بان المراد
انه لا يجوز ان يكون ماهية شيء بحيث يفتقر في الوجود تارة ولم يفتقر اخرى لا يعول عليه اذ
ليس مما يحكم به بديهة او برهان هذا ثم بما قررنا ظهر الكلام في الدليلين اللذين نقلهما
الشيخ اما الدليل الاول فظاهره [illegible] بناءه على التوهم الاول الذي ذكرنا في [illegible] ظ
ويمكن حمله على الوجه الثاني بان يكون مراده من ان الحرارة في النار جزء حقيقة النار اذ لها
مدخل في وجه محلها فيكون حقيقته اذ ليس لها مدخل في تحصل محلها بل المحققة بعد تحقق ذاته
فيكون خارجة عنه ويرد عليه ان ما الدليل على ذلك والبديهة لا تحكم به اذ غاية
الامر ان البديهة تحكم بان منشأ الحرارة في النار الكيفية التي [illegible] يعبر عنه بالصورة
النوعية فلو كان مراده بها الحرارة فهو هذا فلا نزاع معه وان كان المراد الامر المحسوس
فالمنع قائم واما الدليل الثاني فظاهره انه بناء على الاحتمال الذي ذكرنا لا التوهم
المذكور وفيه ان ما يلزم منه ان [illegible] لمحلها لان لها مدخلا في وجه محلها وهو ظ [illegible]
قد قيل في هذا المقام بعد ما نقل شبهات القائلين بهذا التوهم مع اجوبتها ثم العجب
من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المغالطات مرارا في كتبه وذكر جوابها
لكلام الحكماء كررها جميعا وقال انه لم يصحح المذهبين ان كل ما حل في شيء يكون ذلك
الحال باعتبار انه في المحل باعتبار انه في المجموع اما الاعتبار الثاني فلا شبهة
في انه لا يوجب العرضية لانه جزء وشرط العرض ان لا يكون جزءا واما اعتبار
كونه في المحل فلا يخ اما ان يعقل محل يتقوم بالحال فيه اولا يعقل والاول باطل
لوجهين احدهما ان الحال محتاج الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج

حقيقة النار ملتئمة منها ومن محلها
بخلاف غيرها اذ الحرارة فيه
خارجة عنه صح

من كل منهما الى الآخر والدور ربط وانه ان لم يبق الهيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان
لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقوّمها وجود الهيولى وتشخصها لزم ارتفاع الهيولى
عند ارتفاع تلك الصورة فلا يكون الهيولى مشتركة بينها فيكون الكل جوهرا او عرضا بل
بين العقدة التي لعقدها في سبيل المجوز بين الكون الواحد جوهرا وعرضا واما حلها فنذكره لك
حتى يظهر وجوه الخلل في كلام اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض
والعرضي فاستدل على جوهرية كل واحد من شيء بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا اي
لزم جزء المجموع لا يكون عرضيا له وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ولا تنافي بين
كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا لغيره واما ثانيا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين حال
الشيء في نفسه وبين حاله بحسب الغير فاستدل من نفي احدهما على اثبات ما يقابل الآخر
وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضيا ان خارجيا لشيء كونه جوهرا اذ ليس مقابلا له بل المقابل
له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا له لا كونه جوهرا في نفسه
فان اللون في نفسه ذاتية للسواد وليست جوهرا انتهى واورد ايضا وجهين اخرين لا حاجة الى
ذكرهما وفي هذين الوجهين اللذين نقلنا بحث اما في الاول فلان الامام ما استدل على
الجوهرية بالجزئية بل قال ان اعتبار الجزئية لا يوجب العرضية وهو كما قال ولا ايراد عليه من هذه
الجهة فالاولى في الايراد عليه ان يقال ان عدم كونه عرضا بهذا الاعتبار لا يوجب جوهريته
اذ يجوز ان يكون عرضا باعتبار الآخر فلا يكون جوهرا او الوجهان لا يجب ان يكون عرضا بكل
اعتبار واما في الثاني فلان ما ذكره من الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حاله لغيره ان
كان باعتبار انه خلط بين العرضي والعرض حتى لا يلزم من الجزئية الا نفي العرضية بالمعنى المقابل
للذاتي لا نفي كونه عرضا فهو بعينه الايراد الاول وان كان باعتبار انه لا يلزم من نفي العرضية
بمعنى الخارجية اثبات الجوهرية بمعنى الذاتية وانه الزم منه ثبوت الجوهرية بالمعنى المقابل
للعرضية كما هو الظاهر من كلامه ففيه انه لم يلزم من نفي العرضية بمعنى الخارجية كونه جوهرا
بل انما لزم منه نفي كونه عرضا ولا خلط في ذلك نعم الكلام في نفيه كونه عرضا من الجزئية

ولم يبق منه الا كونه عرضا وهو الايراد الاول واما حاصل انه لا يرد على الامام الا ايراد
واحد من هذين الايرادين فايراده بهما معا خبط فتثبت **قوله** وان لم يكن في ذلك موضعه فانهم
انما غلطوا فيه هناك يعني ان المنطق ليس موضع ذلك بل موضعه هذا الفن الباحث عن حقائق
وجود الاشياء لكن لما كان القوم لما ذكروا هذه المسئلة هناك تعرضنا فاوردنا نحن ايضا
وجه غلطهم هناك **قوله** فتنقح قد علم فيما سلف في اوائل الفن انه ان عنى المنطق
ثم صار سببا لان يقوم بشيء فليس كونه منه بعد اخذ القيام لا حاجة الى نفي الجزئية فيما بعد
ما ذكره من انه صار شيئا في نوعيته قائما **قوله** فاذا اتفقنا في هذا الشيء الذي لخفيته نسمي هذا
الموضوع باسم الصورة وان كان لا يطلق الصورة على معان اخر يعني من موضع اخر كما
ستشرح معاني الصورة في مباحث العلة والمعلول في قد قيل في هذا القول مؤاخذة لطيفة
لانه بدل الحسن بالعدم حيث ان وضع الاسامي موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك
انتهى وفيه نظر لان دلالة مفهوم على ما ذكره غير ظاهر اذ المعلق على الاثبات منطوقا فالحق
عند عدم مفهوما هو كون المثبت شيئا نخصه باسم الصورة وهو كذلك لا التسمية حتى يرد ما قال
فافهم **قوله** لا يكون الا واحدا اي لا تكثر فيه اصلا لا من جهة الافراد ولا من جهة الاجزاء
ولا يقع في المقام من اثنينية بل الاول ايضا كما لا يخفى **قوله** والملكات يوجد وهما اذ المجيء
بان ما تقدم بيانه ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مكافيا لواجب وجود آخر لا ان يكون مكافيا
لشيء آخر اذ يجوز التلازم بينه وبين معلولاته على رأيهم ولو اريد بالتكافي التلازم
فقط بل التلازم الذي لا يكون لاحد المتلازمين مرتبة التقدم على الاخر فحينئذ يرد ان الهيولى
والصورة ليستا هذا المشار حتى لا يجوز ان يكون شيء منهما واجبا بل الصورة لها
مرتبة التقدم على الهيولى الا ان يقال انهم يثبتون كون الصورة ايضا محتاجة الى الهيولى
في التشخص فالتكافؤ بينهما باعتبار ان كل واحد منهما محتاجة الى الآخر بوجه فلا يكون
لاحدهما مرتبة تقدم على الاطلاق وواجب الوجود لا يجوز ان يحتاج الى شيء لا في وجوده
ولا في تشخصه فتأمل **قوله** فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه واول ذلك معرفة

الجسم وتحقيق مهيته قبل الشروع في هذا الفصل تحقيق مهية الجسم جدا واثبات وجوده انية
فان من خاصية هذا العلم الذي يتكلم فيه الالهي جميعا فيما يبحث عنه ولما كان نحو وجوده مركبا
من جزئين احدهما بمنزلة منه منزلة الخشب في السرير والاخر بمنزلة منه منزلة الهيئة من
السرير فيجب ان يبين نحو وجودهما لكن اثبات وجودهما مما يتوقف على معرفة الجسم
مهيته اذ ان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاول ذلك
معرفة الجسم وتحقيق مهيته واما مطلق وجوده فمعلوم لا يحتاج الى بحث اصحاب الملل المختلفة
فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس ليس هو بذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات
وجوده من جهة الاثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا على غير مفيد لليقين التام
الا ان بينهما بيانا برهانيا من طريق اللم وهو معرفة ان حقايق الاشياء عبارة عن
وجوداتها الخاصة والمهيات امور انتزاعية يتبع كل منها نحوا من الوجود ضربا من التبعية
ولان الوجود بنفسه متقدم ومتأخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في مرتبة الوجود اشرف
واكمل وارفع من معلوله وكل معلول فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى تنتهي
سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الشرف والكمال يحيط بجميع الوجودات
والنشآت حتى لا يغيب عنه وجود شيء من الاشياء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلول في جهة النقص والقصور الى حيث
لا جهة لوحدته ولا حضور لذاته في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الاتصالي
الامتدادي الذي وحدته عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس
من المتصل الوجودي قدر الا يمكن ان يجمع كله جزئه ولا من الشيء الا ما يشمل اوله اخره فظاهره
يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره وهذا يجب المكان واوله يفوت اخره واخره
يعدم اوله هذا الجانب المكان بل كل بعض يفرض منه فهو غايب عن بعض اخر وكذا البعض
بعضه عن بعض بعضه الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غايبة عن ذاته
فكيف يكون لغيره حضور عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة والتفرقة والحرمان

كان

كان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره
ثم لو لم يبتد نوبة الوجود اليه لكان عدده شرا وبالا لا يليق التحمل به على المبدأ الجواد
كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه وبقاء كتم العدم انواع جمة
غير مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و
ذلك ممتنع لكون المبدأ فوق غير متناهية في الفعل كما ان هذه المادة فوق غير
متناهية في الانفعال كما سيجئ انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من ان وجود الجسم ليس بجلي مخالف
للبديهة اذ لا شك لنا في الحس بامر ممتد في الجهات متحيز بالذات في الكل لا شرط
الاحساس باللون والضوء في الابصار والحرارة والبرودة ونحوهما من الكيفيات الملموسة
في اللمس الوجه لنا غير كونه محسوسا بالذات فلا شك ان العقل يحكم بديهة بمعونة الحس
واللمس ان هنا امرا ممتدا في الجهات متحيزا بالذات فانكاره مكابرة صرفة نعم
في بادي الراي لا يعلم ان هذا الامر الممتد المتحيز بالذات هو الامور التي يدرك بالحس
من الكيفيات او غيرها مثلا اذا راينا جسما ابيض فنعلم بديهة ان هنا امرا ممتدا متحيزا
بالذات لكن يحتمل بادي النظر ان يكون ذلك الامر هو البياض الذي نراه لكن ذلك مما
لا مدخل له فيما نحن فيه ولو قيل ان الاحساس لا يفيد اليقين الدائمي فذلك كلام اخر غير
كلام هذا الفاضل ثم البرهان الذي ذكره فهو في غاية الضعف والوهن بل هو بالشعريات
اشبه منه بالبرهان وليت شعري من اين علم ان وجود مثل هذا الشيء ممكن في الواقع اذ
غاية الامر ان العقل لا يدرك وجه امتناعه فلعله يكون ممتنعا في الواقع والعقل
لا يدركه ولو صح هذا البرهان لامكن ان يقام على وجود الجبال من الياقوت والبحار
من الزيبق وغير ذلك مما لا يتناهى من المعدومات فتثبت **قوله** فقد فرغنا عنه
في الطبيعيات **قوله** واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة او قيل في اختلف في ان هذا التعريف
حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا اما ان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا اذ لو كان
جنسا لوجب ان يحتاج بعض انواعه عن بعض بفصول فتلك الفصول اما ان يكون جواهر او

جم غيره ٢

جهة دوام

جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني
يلزم الخلف وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل آخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل ولئن كانت
اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال ثم اورد هذا القائل عليه وجوها من الايراد وحلها انه ذكر
واما ثانيا فنقول ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل
ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير
جوهر بل هو في الواقع جوهر لكن لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض
مراتب الشيء عن المتقابلين كما ان الانسان في الموجود في نفس الواقع ليس من حيث ماهيته موجودا
ولا معدوما وما يتوهم في كلام الشيخ في الفصل عرض فلا لا فليس المراد به انه احدهما عارض فلا يوجب
الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع ففصل الجوهر في حد الواقع
لا يكون الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه
ومفهومه انتهى وفيه نظر لان الجوهر اذا لم يكن ذاتيا لكان عرضيا اذ ليس المراد من العرضي الا الخارج
المحمول ولعله اراد بالعرض ما كان عارضا في الخارج كالبياض مثلا فلا شك ان الامام لا يحتاج
الى اثبات كونه عرضيا بهذا المعنى بل يكفيه المعنى الذي ذكرنا وهو ظاهر ثم ان الكلام يشعر بانه اذا كان
شيء عرضا خارجيا في المعنى الذي اراده كان ذلك الشيء في حد ذاته متصفا بمقابل ذلك
العرض وفساده ظاهر اذ البياض عرض خارجي للجسم وليس الجسم في حد ذاته متصفا بمقابله
فافهم **قوله** ولا يتعين فيها المحور فلم يتحرك ظاهره ان بعد الحركة يحصل فيها الخط بالفعل وانه
ليس كذلك **قوله** فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضبط انقسامات فرض الابعاد الثلثة
بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما اي اذا ثبت انه لا يجب ان يكون في الجسم ابعاد ثلثة بالفعل
فكيف يمكن ان يجعل هذا الرسم على ان الجسم ماله طول وعرض وعمق بالفعل ونظر الى انقسام ان يثبت
لكل جسم ابعاد ثلثة بالفعل حتى يكون جسما اي انه ليس في بعضها تلك الابعاد وليس مراده بالفرض
ما هو معناه الظاهر حتى يكون المعنى انه لا يمكننا ان نضبط انقسام فرض الابعاد اذ لا يبقى الفرض ايضا
لانها في تحقق الجسم بل يكفي امكان الفرض اذ بدون الفرض ايضا الجسم لا ان لسياق كلام

يابد عن ذلك كما لا يخفى **قوله** بل معنى هذا الرسم للجسم الجسم الذي اشعر بان التعريف المذكور
رسم قيل واعلم ان فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوائم يكفي على وجه لا يحتاج احد بها
الادراك العقلي كليا او انما طلب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا يتصور ولا يمكن وجوده الا مقدار
فعلى الوجه الاول يصح ان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الآخر لا يكون التعريف الا رسما
انتهى وفيه نظر اذ فرض الابعاد الثلثة في الجسم كما يكون بحسب العقل كليا كذلك يكون بحسب الوهم ايضا جزئيا
فلا فرق بينهما اصلا سواء قلنا ان الجسم متصل في ذاته او ليس متصلا في ذاته ولا منفصلا بل بالمقدار وهو
ظاهر نعم لو قلنا ان الجسم التعليمي هو من مراتب تعينات الجسم الطبيعي لا يمكن الفرض في ذلك الفرض
لكن هذا مع كونه خلاف التحقيق في الواقع خلاف رأي هذا القائل ايضا كما سيذكره بعد ذلك ان شاء الله
فلا يمكن بناء الكلام عليه **قوله** وهو ان الجوهر الذي يكون صورته وهو بها هو ما هو قيل هذا اشعر بان
التعريف المذكور حد وانت خبير بان التعريف المذكور على ما اوله الشيخ هو الجوهر الذي يمكنك
ان تفرض فيه كذا وكذا وذلك لان امكانك الفرض لا يعني جعله صورة للجسم فليس مراده الا
ان الامر الذي هو منشأ انتزاع هذا المعنى هو صورة الجسم وهو بها هو ما هو فلا يلزم كون
التعريف حدا فافهم **قوله** وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها كلها مرفوع معطوف
على شيء اي كل هذه الامور المذكورة من الابعاد والنهايات في غيرها ربما يكون لازما لبعض
الاجسام او شيء منها ربما يكون لازما لبعض الاجسام وجعله منصوبا معطوفا على بعض الاجسام
كما قيل بعيد جدا لعدم كون المطابقة بين هذه العبارة وبين اختها كما لا يخفى **قوله** وتلك
اعني تلك الامور التي ذكرها الشيخ فيكلها ظاهره انه دليل على ما ذكره من ان الامور التي ذكرها ليست مقومة
للجسم بل هي تابعة لجوهره وفيه ان ما ذكره لا يتم دليلا عليه اذ زوال تلك الابعاد مع بقاء
الجسمية لا يدل على استغنائها عنها في الوجود اذ يجوز ان يكون محتاجة في الوجود الى شيء منها
لا على التعيين كما ان الهيولى عندهم محتاجة في التقوم الى صورة لا بعينها الا ان يقال المراد ان
الجسمية موجودة بالفعل مع تبدل هذه الابعاد عليها والامر الموجود بالفعل مع تبدل الاشياء عليها
لا بد ان لا يكون متقوما بها بخلاف الهيولى فانها ليست موجودة بالفعل في مرتبة كل صورة موجودة اخرى

بالفعل وهذا الوقت فيه شيء من الاشكال ومع ذلك يشكل الامر ايضا بالصورة النوعية الحالة
في الجسم اذ الصورة الجسمية باعتقادهم امر نوعي محصل بالفعل مع انه يتوارد عليها الصورة
النوعية ومع ذلك ليست اعراضا بل جواهر الا ان يرى ان الصور النوعية ليست حالة في الصورة
الجسمية بل في الهيولى ومع ذلك ايضا فيه اشكال اذ الهيولى تكون موجودة بالصورة الجسمية
فيجب ان تكون الصور النوعية المتواردة عليها اعراضا وبالجملة الامر لا يخلو عن اشكال ويمكن
ان يجعل هذا دليلا على مجرد مغايرة الجسمية لنفس الابعاد لا على عرضيتها ايضا بل يمكن ان يكون
ان قوله ليست متقومة له بل هي تابعة لجوهر حاليته كان المراد منه ان الجسمية ليست بحيث الامور التي
يعتبر فيها تلك الامور ولا بأس في ذلك لتقومها بها كما يقولون ان الجسم المطلق هو مجرد الهيولى والصورة
الجسمية ولا يعتبر فيه الصورة النوعية وان كان في الواقع تتقوم بها عندهم لكن فيه بعد تام فافهم
قوله فالجسمية الحقيقية هو صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة قبل لما علمت
ان هذه الابعاد والمقادير يمكن توارده على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن كلها من قبيل الاعراض
لكن يجب عليك ان تتأمل ان موضوع هذه الاستعدادات والاتصالات العرضية المتأخر وجودها
عن وجوده لا بد ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن من شأنه قبول هذه الابعاد وان لا يكون
اجزاء لا تتجزى لبطلانها في انفسها ولامتناع قبولها للابعاد المتصلة ذاتي في المنقسم [illegible]
الانقسام منقسم [illegible] لك ولا ايضا امر لا متصل ولا منفصل لتأخر وجود هذه الاشياء عن
موضوعها والمبهم لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد من ان يكون موضوع هذه
الابعاد والمقادير التي هي من باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى انه لا ينفك عن الذي
ثبت عرضيته والا لكان الكلام عائدا فيه [illegible] انه كيف يكون حاله في موضوع
غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجه موضوع جوهري متصل في ذاته جوهري
لقبول الابعاد والمقادير المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة
الاتصالية اذ الهيولى الاخرى لها في ذاتها عن الاتصال ومقابله فكيف حل الامتداد فيما
لا امتداد له قلت لو كانت الهيولى موضوعة للصورة اذ الصورة عرضا متأخرة الوجود

عنها

عنها او كانت الهيولى في ذاتها متعينة بالوجوه بان لا تنقسم كالعقل والجوهر الفرد لكان
في الاشكال دائرة غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر مبهم الوجود انما تحصل
وتتقوم في الخارج باحدى الصور المعينة لها الوجود والتنوع وليس لها في نفس الامر
مرتبة من الوجود قبل الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كما في الكلي الطبيعي بالقياس الى
تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد او عمرو او غيرهما ولا هو
متعين بمقابلات التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لها ووجوده
ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة في الوجود على وجه من التعينات الشخصية لما صح قبوله لشيء
منها هكذا حقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام انتهى وقد عرفت ما في عرضية هذه الابعاد
والمقادير ثم قوله لا بد ان لا يكون امرا عقليا ان اراد به الامر الذي لا يقبل الاشارة الحسية
ولا يكون متحيزا اصلا كما ذكره وافهم وان اراد به ما لا يكون في نفسه كذلك ففيه نظر اذ يجوز ان يكون
شيء في نفسه قابلا للاشارة ومتحيزا الكمي كان بسبب المقدار كذلك فان قلت من المعلوم
بديهة ان المقدار في الحيز بتبعية الجسم فكيف يمكن ان يكون الجسم متحيزا بسببه قلت لا امتناع
في ان يكون شيء [illegible] واسطة في عروض [illegible] لا تمنع كون ذلك الاخر واسطة في ثبوت ذلك
الامر له لكن لا يخفى ان هذا في الحقيقة يرجع الى الشق الاخير الذي ذكره من كونه امرا متصلا
ولا منفصلا فينبغي ترك التعرض له والتكلم في الشق الاخير مفصلا ورد على قوله ولامتناع
قبولها للابعاد المتصلة انه متى ثبت اتصافها بتلك الابعاد حتى يستدل به على عدم كون
محلها اجزاء لا تتجزى بل اتصافها بها لا يثبت الا بعد تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فلا يمكن الاستدلال
به عليه واما قوله ولا ابهاما امر لا متصل ولا منفصل اه ففيه ان ما ذكره من ان تشكل هذا الامر بعين
مبهما والمبهم لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا [illegible] اذا ابهام شكل هذا الامر الا
له ظاهرا انما هو بحسب [illegible] فعليه البيان كيف في المجردات كلها من هذا القبيل فان المجرد
كيف يمكن ان يصير ماديا قلت قد ذكرت [illegible] انه ان اريد بالمجرد ما ليس له وضع واشارة
مطلقا فذلك لا يمكن ان يصير ماديا ومبسوطا وكذلك نسلم ان ما كان موجودا وليس له وضع واشارة

لايمكن ان يصير بعد ذلك ذا وضع واشارة واما ان ليس له وضع واشارة بالذات ولا امتداد كذلك فلا امتناع في ان يكون الامتداد لازما له ويكون بسبب الامتداد ممتدا او حاصلا في المكان بالذات وقابلا للاشارة ولا دليل على بطلانه كيف والممتد لابد ان يكون في نفسه لاممتدا ولاممتدا ويصير بسبب الامتداد ممتدا كان الابيض في نفسه لا ابيض ولا لا ابيض وانما هو ابيض بسبب البياض وهكذا حال جميع العوارض فالجسم لا يعني لان يبقى انه لابد ان يكون متصلا في نفسه حتى يعرضه الاتصال ولو قيل ان المراد بالاتصال الذي يعرض الجسم لابد ان يكون متصلا حتى يعرضه الاتصال البعدي ليس هو الاتصال البعدي كما صرح به في كلام دعليه ما ذكر قلت فلابد من بيان هذا المعنى ثم بيان ان الجسم اذا لم يكن متصلا ولا متصلا بهذا المعنى يمكن ان يصير به لا يمكن ان يكون موضوعا للابعاد دعنيهما فان كلامنهما في غاية الخفاء ولا ينبغي في مثل هذا المقام الاجمال في الكلام وعدم التعرض للتفصيل التام اذ هو الموضع الذي يزل فيه الاقدام كما اعترف به ايضا هذا الحبر العلام وما ذكره بعد ذلك متصلا بما نقلنا بقوله اذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا او قوله بالحقيقة صورة هذا الاتصال الجوهري اراد به المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون قيام مبدأ الاتصال والامتداد به فانه يعني ان متصلية وممتدية نفس وجوده فهو منفصل باعتبار واتصال باعتبار آخر اما كونه متصلا فلانه شي ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلانه ليست متصلية بامر زايد عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها فكل منها تقدم وذو تقدم او تأخر وذو تاخر باعتبارين انتهى فمما لا يسمن ولا يغني من جوع اذ بعد الاغماض عن صحة ما ذكره من كون الشي اتصالا او متصلا وعدم صحته وكذا كون اجزاء الزمان تقدما ومتقدما نقول انه لم يظهر منه معنى الاتصال المراد ههنا اصلا والفرق بينه وبين الامتداد العرضي الذي هو المهم ههنا بل الظاهر منه ليس الا انه اخذ الاتصال بمعنى الامتداد لكنه يدعي ان صورة الجسم امتداد جوهري قائم بنفسه في ظنه ان هذا على تقدير صحته لا وجه له في هذا المقام اما اولا فلانه لا يمكن في اثبات ان صورة الجسم لابد ان يكون كذلك اذ لا يمكن

انه بدون ذلك يمكن امر امتدادهما الاعتباطي لا الاكون موضوعا للابعاد وعنه بل يجوز ان يكون امر الاممتدا ولا لاممتد انه في نفسه بل يكون ممتدا بسبب قيام الامتداد وكان موجودا مستقلا ذا وضع ومتحيز بالذات وان كان كل ذلك بسبب قيام الامتداد ولا محذور فيه ظاهرا واما ثانيا فلانه لا يحتاج لقيام امتداد آخر عرضي كما يزعمونه اذ ظاهر انه اذا كان شي امتداد امام نفسه وممتدا بنفسه لا حاجة له الى امتداد آخر بل عروض امتداد آخر له يكون بمنزلة اجتماع المثلين في الاشي له وان لم يكن اياه حقيقة كما اذا كان شي بياضا قائما بنفسه فظاهر انه لا يحتمل قيام بياض آخر به فان قلت انه بعد ذلك يصرح بمعنى الاتصال ويفرق بينهما ويقول ان الاتصال البعدي يكون بحيث يشارك اجزاؤه في حدود مشتركة والاتصال الصوري كونه بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق قلت هذا ايضا لا يحصل له لان المعنى الثاني اي قبول الابعاد حاصل في البعد ايضا بل فيه اظهر ولو قيل بانه يقبل الابعاد على الوجه الجزئي والصورة على الوجه الكلي فقد ظهر فساده بل المعنى الاول ايضا يمكن ان يقال انه حاصل في الصورة ايضا الا ترى ان المبدئية والمنتهائية الحاصلة في الحد المشترك مما يعرض الكم بالذات او بواسطة غيره والحد المأخوذ في الحد هو ما بالذات فيختص بالبعد ثم على هذا ايضا لا يلزم ان يكون هذا الاتصال هو نفس الصورة والصورة متصلة ومتصل بنفسه كما لا يخفى او الصواب ان يقال ان الصورة الجسمية لا يجوز ان تكون موجودة مجردة ثم تلحقه المقدار ويصير متحيزا او ذا وضع لان البديهة حاكمة بان المجرد لا يجوز ان يصير ماديا وكذا لا يجوز ان يكون امرا لا اجزاء له في ذاته من قبيل المجردات وكان بسبب عروض الامتداد ذا اجزاء لقضاء البديهة بان ما لا جزء له في نفسه وكان موجودا مستقلا لا يمكن ان يصير بسبب عروض عارض له ذا اجزاء ثم على ما تحققه ان استقام من ان الصورة الجسمية بعد الانفصال لا ينعدم بل يصير اجزاؤها الكائنة بالقوة كائنة بالفعل وموجودات مستقلة متفرزة اذ على هذا يكون الامر اظهر كما لا يخفى على المتأمل البصير فلا بد ان يكون امرا له الاجزاء في نفسه وهذا يستلزم كونها متصلة بنفسها ولا حاجة على هذا الى ان يقال الاتصال بنفسها ومتصلة بنفسها وتكلف مورد الاستغناء عنها ولا يقبلها الطبع السليم فان قلت اتصال الجسم لا يجوز ان يكون مجرد كونه ذا اجزاء اذ لو كان

منفرده ءدم

مركبا من اجزاء لا تتجزى ايضا لكان بهذا المعنى متحققا فابطال الجزء ابطل ان لها امرا آخر سوى هذا المعنى
وهو الذى يعبر عنه بالفارسية به پيوستگى وهو معنى بديهى فى نفس الشيء بهذا الامر لو لم يكن له
فى نفسه بل كان على حاله لكان فى نفسه بحيث لم يكن له الاتصال ولا ابى له بالفارسية پيوسته
است واذا لم يكن كذلك فلا بد ان يكون فى نفسه اجزاء لا تتجزى بعد فثبت ان الاتصال له فى نفسه
بهذا المعنى فذلك القائل انه اتصال ومتصل قلت لا نم ان الاتصال بهذا المعنى لو لم يكن له
نفسه كان فى نفسه اجزاء لا تتجزى انما كان ذلك لو لم يكن الاتصال لازما له لا يتأتى انه لزم لم يلزم
ان يكون اجزاء لا تتجزى فى الواقع لكن يلزم ان يصح تخيله اجزاء لا تتجزى لجواز تخيل المعروض بدون
العارض مع انه ايضا مح لان ذلك انما يلزم لو لم يكن فى تلك العارض لازما فى الذهن ايضا وهو
مم فيجوز ان لا يمكن تخيله ايضا بدون الاتصال اى پيوستگى كما يتوهم الشيخ ان المقدار لازم
له فى الخارج والذهن جميعا على انه على هذا ايضا لا حاجة الى القول بانه نفس الاتصال كما قال
هذا القائل بل يكون ان يكون ان الاتصال فصل له وحمل كلام هذا على هذا بعيد وان كان فى بعض
المواضع تلوح بتفصيله ثم لا يخفى انه لا اقول ان الاتصال بهذا المعنى لازم للصورة بمعنى
ان كل صورة كان لها اتصال اذا بطل اتصالها بطلت تلك الصورة من نفسها لان كل صورة
واحدانية توجد لا بد ان يكون لها فى ذاتها اجزاء كانت متصلة بهذا المعنى ثم يجوز ان
ينفصل ويبقى هو بعينه لكن بعنوان الكثرة وكان كل واحد منها ايضا متصلا بهذا المعنى
وهكذا كما سيرد عليك انشاء الله تعالى مشروحا فان قلت الهيولى لا اجزاء لها فى نفسها مع
انها يصير بسبب لحوق الصورة والمقدار ذا اجزاء هبا انك لا تقول بالهيولى لكن نقول
فى اعراض الجسم كان لونه مثلا ليس ذا اجزاء فى نفسه ثم انه يصير بسبب عروضه للجسم ذا
اجزاء وعلى رأيك يتحقق ايضا اجزاؤه بعد الانفصال وتصير كائنة بالفعل بعد ما كانت
بالقوة حذو الصورة الجسمية قلت قد ذكرنا ان الموجود المستقل الذى لا يكون له اجزاء فى
نفسه لا يمكن ان يصير بسبب عروض عارض له ذا اجزاء واما الموجود الغير المستقل الذى وجوده
وتشخصه باعتبار المحل مثلا فلا بعد فى ان يصير ذا اجزاء باعتبار محله وان لم يكن له اجزاء

بعد ذ م

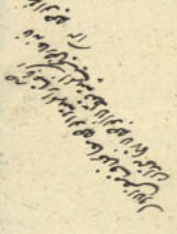
فى نفسه والتفرقة بينهما ظاهرة عند التامل بل نقول ان كل شخص موجود من اجزاء لا بد ان يكون
له الاجزاء فى مرتبة وجوده ولا يجوز ان يحصل له الاجزاء بعد مرتبة وجوده والا لكان بمنزلة
حصول ذاتيات الشيء بعد مرتبة وجوده وهو مح نعم الاعراض لما كان تشخصها بالموضوع
فالشخص الموجود منها اذا سرى باثا فى محل منقسم يكون له فى مرتبة تشخصه ووجوده الاجزاء
حاصلة لا بعد تشخصه ووجوده بخلاف الصورة اذ لو حصلت لها الاجزاء باعتبار المقدار او غيره
يلزم ان يحصل لها الاجزاء بعد مرتبة وجودها وهو مح واما الهيولى فلما لم اقل بها فلا حاجة
الى تحقيق الحال فيها فان قلت ما تقول فى التخلخل والتكاثف الحقيقيين فانهما يدلان
على ان الجسم لا اجزاء له فى نفسه بل انما يحصل الاجزاء له بسبب المقدار زيادة اكثر وزيادة اقل ولو كان
ما ادعيته من البداهة فى ان كل موجود مستقل ليس له فى نفسه اجزاء لا يمكن ان يصير بسبب عروض عارض
ذا اجزاء حقا لكان لا يصح ان يتخلخل الجسم اذ الجسم الذى كان مقداره ذراعا هو موجود مستقل فرض
وليس له جزء زائد على ما فى الذراع واذا تخلخل وصار ذراعين مثلا فقد حصل له اجزاء زائدة على
ما كان له اولا مع انها الموجود المستقل لم يكن له تلك الاجزاء فى نفسه فقد حصل له بسبب عروض
المقدار وذلك انه لا فرق بين ان يكون ذا اجزاء فى الجملة ثم يزيد عليه اجزاء اخر او لم يكن ذا اجزاء
اصلا ويحصل له الاجزاء فاذا لم يمتنع الثانى لم يمتنع الاول ايضا والتفرقة بينهما تحكم مع ان التخلخل
كلهم يعترفون بصحته سوى الشيخ الاشراقى وتابعيه والمشاهدة والتجربة ايضا تحكمان به
فما المخلص عن ذلك قلت يمكن ان يقال ان فى صورة التخلخل لا يحصل الاجزاء للجسم بل الاجزاء
التى كانت له تكون منتشرة متصغرة بالتخلخل منتشرة كما تشهد به الحس ايضا وظ ان هذا الحال
محذور فيه انما الكلام ان لا يكون له اجزاء فى نفسه ويحصل له الاجزاء بسبب العارض وهذا كما ان اجزاء
الجسم يمكن مثلا ثم تتغير ابعاده وتصير مدورة او مستطيلة او غيرهما فكما لا محذور
فيه كذلك لا محذور فى التخلخل ايضا والحاصل ان اجزاء الجسم حقيقية داخلة فى ذاته وحكمه حكم
الذاتيات ولا معنى لان يحصل ذاتيات شئ بسبب عارض بخلاف ازدياد الاجزاء او حجمها
فانهما يمكن ان يحصل بسبب العارض اذ ليست من قبيل الذاتيات فلا اختص هذا المقام فانه من

من الالاقدام **قوله** وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم اه قد عرفت مما شرحنا لك منفصلا ان الصورة الجسمية كيف هي وما معنى اتصالها وعند ذلك لا يبقى لك ريبة في انها غير المقدار وغير الجسمية التعليمية وان الجسم باعتبارها فقط لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا بالنسبة بانه مساو او معدود له او غير ذلك مما ذكره الشيخ بل لا بد في ذلك كله من اعتبار المقدار توضيحه انه قد ظهر ان الصورة الجسمية امر له اجزاء في نفسه وان الاجزاء المتصلة يكون لها امتداد او منفصل قطعا فظهر ان هذا الامتداد غير الاجزاء لان الاجزاء هي المتصفة بالامتداد كما ان المعدود غير العدد وكذا ايضا ان الاجزاء وان لوحظت بخصوصها لا يمكن ان ينسب اليها اجزاء اخرى ملحوظة بخصوصها ايضا بالكبر والصغر والمساواة ونحوها ما لم يلاحظ معها كميتها منفصلة او متصلة مثلا لو لوحظ ان هذه الاجزاء عشرة وتلك خمسة او ان هذا ذراع وذلك نصف او ربع وهكذا كما ان عشرة اناس مثلا اذا لوحظت بخصوصها من زيد وعمرو وبكر وخالد وغيرهم الى العشرة لا يمكن ان ينسب اليها خمسة اناس ملحوظة ايضا بخصوصها من مالك وحارث وغيرهما الى الخمسة بالامور المذكورة ما لم يلاحظ ان الاول عشرة والثاني خمسة ولوحظ فقد ظهر الفرق بين الامرين وظهر ان الحكم بالمخالفة والمناسبة بين الجسمين لا بد من ملاحظة الامر الثاني ولا يكفي الامر الاول وان لوحظ بخصوصها وبما قررنا ظهر اندفاع ما عسى ان يورد على ما ذكره الشيخ من انه ان اراد ان جسما لا يخالف جسما من حيث الجسمية المطلقة فكذا لا يخالف مقدار مقدارا آخر من حيث المقدار المطلق وان اراد ان الجسم الخاص ايضا لا يخالف جسما خاصا آخر فهو ممنوع بل كما ان المقدار الخاص يخالف مقدارا خاصا آخر كذلك الجسم الخاص ايضا من حيث هو جسم خاص يخالف جسما خاصا آخر ووجه اندفاعه ان الشيخ لم يقل بان الجسم الخاص لا يخالف جسما خاصا آخر وان الجسمين من حيث الجسمية المطلقة لا يتخالفان بل قال ان الجسم الخاص لا يمكن ان ينسب الى جسم خاص الا بالمساواة والتفاضل ونحوهما وان لوحظ بخصوصه ما لم يلاحظ معه امر آخر هو المقدار وهو كما قال ولا يرد عليه شيء من المقال **قوله** وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه بعده وقد عرفت

معنى كونه مقدرا وان صحة النسب المذكورة باعتباره لا باعتبار كونه ذا اجزاء وقد ظهر منه ايضا ان الاجزاء لم يعتبر معها الكمية او ما هو من قبيلها من الوحدة حتى يصير بحيث يصح ان يكون عادا لا ينفع في صحة تلك النسب والحكم بها فلهذا قال الشيخ ومن حيث جزء منه بعده وقد قيل انما قيد الجزء بكونه عادا لان الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة فيه المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث يكون منه شيء عادا له لان هذا من خواص الكم انتهى وقد ذكرنا سابقا ان القول بان فرض الابعاد الثلثة في الصورة الجسمية ممكن على الوجه الكلي دون الجزئي باطل قطعا وانه كما يمكن الفرض الكلي يمكن الفرض الجزئي وكذا الانقسام والتجزي ايضا يمكن فيها على الوجهين والتفرقة بينهما مما لا يتحصل وقد عرفت مراد الشيخ من هذه العبارة فتثبت **قوله** وهذه اشياء قد شرحناها لك ويوجد ابسط منه في موضع او يحتاج ان يشتغل به قد تكلم في المنطق في المقالة الثانية والثالثة من الفن الثاني في هذا المبحث وبسط الكلام فيه وكان مراده بعد التلخيص والتحصيل ما ذكرنا في بيان الفرق بين الامرين المذكورين **قوله** ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل اذا اي ولان الجسمية غير المقدار يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف اذ ظاهر ان في صورة التخلخل والتكاثف الامر الجوهري المتصل باق لم يتبدل مع ان مقداره يتبدل البتة فلو كانا متحدين لما كان كذلك وهو ظاهر **قوله** فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة وهو كونه ذا اجزاء في نفسه قابل لان يفرض فيه الابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم **قوله** واما قولنا الجسم التعليمي فاما ان يقصد به الى قبيل هو بيان كون جسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه ثلثة كونه على الجسم الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعينها بالمقادير فالجوهر الجسماني من حيث كونه قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم ومن حيث انه محدود ومقدر متناهي الاطراف هو جسم تعليمي فههنا ممتدو الامتداد في الجهات عرض له التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن لا الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم امرا اعتباريا اذ

التحقيق ط

مركبا من جوهر وعرض وثانيهما انه مقدار متصل في ذاته لا بالاتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه
ذا اجزاء وهمية مشاركة الحدود وسواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او في الجوهر
مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان
عرضيا له اذ فيه زيادة ليست في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يتأتى انه عارض
في ذاته وبالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض بخلاف العارض بالمعنى الاول ولا يبعد
ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ التثنية كونه عارضا
وثانيهما انه عبارة عن مجموع الابعاد الممكنة اعني الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد
الخطوط بل المراد من كل منها امتداد في احدى الجهات من غير اشتراط ان يكون معه آخر او آخران
فيكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى تقدير وجوده كالسطح نهايته
والخط نهاية نهايته انتهى ولا يخفى ان الظاهر انه لا فرق في التحقيق بين المذهب الثاني والثالث
ثم ان كلام الشيخ ظاهره ان الشق الاول منه هو المذهب الاول ويحتمل ان يكون المراد منه ان الجسم
التعليمي هو مقدار الجسم الطبيعي لكن لا يكون له وجود الا في الذهن كما ذهب بعض ان الاطراف
ليست بموجودة في الخارج فالفرق ح بين الشق الاول والثاني ان في الاول لا يقول بوجوده
في الخارج وفي الثاني يقول به وان كان كل منهما مشتركا في انه مقدار الجسم الطبيعي لانه جسم طبيعي
من حيث التعيين قوله وخصوصا على اسهل المذاهب نقضا الخ ظاهره ان مراده انا تكلمنا في
الطبيعيات على ابطال هذا المذهب اي كون مبادي الاجسام اجزاء صغارا صلبة لا تقبل الانفكاك
مطلقا سواء كانت متخالفة الاشكال او لا وخصوصا الشق الاول الذي هو اسهل نقضا
فانا تكلمنا فيه على وجه ابلغ لكن يخدشه امران احدهما انه ما تكلم في الطبيعيات على الشق
الثاني بل كلامه مخصوص بالشق الاول وثانيهما انه لا يلايم قوله فان قال قايل ان طبايع
هذه الاجزاء اذ لم نتكلم سابقا على ابطال هذا المذهب بالكلية فلا مجال لهذا السؤال حتى يجيب بانه
يبطله بما يقوله ويمكن ان يقال ان الشيخ وان لم يتكلم صريحا في الشق الثاني لكن بما ذكره
في الشق الاول يمكن ان يستنبط بطلان الشق الثاني ايضا كما يظهر من المراجعة اليه فلهذا قال



انه تكلم

فقال انه تكلم في ابطال هذا الرأي مطلقا ولما لم يبطله صريحا قال انه ان قال قايل كذا فالمنقوض
في جوابه كذا وهو كما ترى والاولى ان يحمل كلامه على ان مراده انا تكلمنا في الطبيعيات على ابطال
هذا المذهب في كل ابطال لخصوص اسهل المذاهب نقضا وهذا لا [illegible] من الوجهين كما تم
وجه كون ما ذكره اسهل المذاهب نقضا فكانه باعتبار انه يكفي في ابطاله الدليل الخفيف المؤنة على
ابطاله مع ما ذكره في الطبيعيات من ان الاشكال المختلفة لو كانت لطبيعتها وطبيعتها واحدة
فيلزم الاختلاف في مقتضى طبيعة واحدة وهو محال ولو لم يكن لطبيعتها بل عرض لها من خارج فطبيعتها
مستعدة لان تقبل التقطيع والتشكيل قطعا عنها بحيث تقبل القسمة والانفصال ويرد
بما في هذا الدليل لان قبول طبيعتها للتشكيل لا يقتضي قبول القسمة والانفصال اذ لعل الطبيعة
تقبل الاشكال في اصل الفطرة لكن بعد وجودها وعروض شكل لها لعلها لا يمكن انفصالها
ثم لو تم هذا الدليل لا يكفي
في الشق الثاني من الشق الاول ايضا اذ نقول لشيء من الاجرام اذا كان لها شكل سواء كان
من ذاتها او من غيرها وسواء كانت متخالفة الاشكال او متماثلة فيكون طبعا عليها فانه قابلة
للتشكل فيكون بحيث تقبل القسمة والانفصال ولو قيل انها لعلها تقبل الشكل الخاص لا غيره
فيمكن ان يقال في صورة التخالف ايضا بان يقال لعلها لا تقبل الا نوع الاشكال المخصوصة
غيرها والجواب الجواب قوله ثم يجب ان يبطل رأيه ومذهبه بالاول فقد ذكر في الطبيعيات ايضا
قريبا من هذا الدليل قوله ام الطبيعة الشيء وجوهره لم يتعرض الشيخ لابطال هذا القسم لظهور
بطلانه قوله وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله من اثبات الهيولى وفيه نظر اذ يحصل
الدليل الذي سيذكره في اثبات الهيولى ليس الا ان الصورة الجسمية تنعدم عند الانفصال
والبديهة شاهدة بان الجسم عند الانفصال لا ينعدم بالمرة فيبقى شيء آخر غير الصورة الجسمية
ليكون هو باقيا في الحالين وما كان يرد عليه انه لعله لا يكون انفصال وما نشاهد من الانفصال
كانه يكون تفرقا تعرض لدفعه بابطال الاجزاء الصغار وحاصل الكلام ان تلك الاجرام
تقبل طبيعتها الانفصال وان لم يمكن لسبب خارج وهذا كاف في اثبات الهيولى

نقول ح عليه انه لم تقرر ان هذه الصورة التي تقبل الانفصال اذا كان يطرء عليها الانفصال
لا تنعدم بالمرة فلعلها لو طرء عليها الانفصال في الخارج لم يبق شيء اصلا وحدث بجزئيها شيء
من الاجسام بعد الانفصال هو لاجل ان الانفصال لما شاهد ليس انفصالا حقيقيا بل افرازا بل
نقل اذ لم يمنع الانفصال بسبب من خارج ايضا بل كان ممكنا في الواقع فلا يمكن مثل
هذا القول بان يقال لعله اذا طرء الانفصال على المتصل الحقيقي فلا يبقى منه شيء وما بقي
من بقاء شيء في الانفصال الذي هو باعتبار ان ما شاهد ليس انفصالا حقيقيا وان كان هذا
القول في الشق الثاني اظهر ثم ان ادعى احد انا نعلم بديهة ان هذا الامر الموجود في الخارج
الذي نسميه بالجسم اذا انفصل انفصالا حقيقيا يبقى منه شيء البتة فنقول بعد التسليم بان الصورة
الجسمية لا تبقى بعد الانفصال البتة هذا الادعاء في غاية الخفاء نعم هذا الادعاء كان حقا
لكن باعتبار ان الصورة الجسمية لا تنعدم بالانفصال حال كونها بعد ما كانت قبل الانفصال
فلا وجه لهذا الادعاء بالبديهة والمدعي مكابر معاند وايضا نقول بعد تسليم هذا الادعاء
انه لا حاجة ح الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ في ابطال المذهب وفي تقرير الدليل لاثبات
الهيولى بل يكفي ان يقال ان الصورة الجسمية لا تبقى بعد الانفصال بديهة والجسم الموجود في الخارج
سواء كان جرما صغيرا او غيره يبقى شيء منه بعد الانفصال سواء كان الانفصال ممكنا اولا
فلا يكون الجسم مجرد الصورة الجسمية ويعود مؤنة اثبات امكان الانفكاك للطبيعة
الصورة الجسمية بهذا البيان الذي اوهن من بيت العنكبوت كما سيظهر على منقبة المثبت
والتطويل بان هذا الادعاء انما يمكن على تقدير امكان الانفصال بالنظر الى طبيعة الجسمية
لا بدونه فمما لا يعبأ به اذ لو فرض ان يقول احد ان بين امكان الانفصال وامتناعه
فرقا في هذا المعنى لكن لا شك بديهة انه لا فرق بين امتناعه بالنظر الى طبيعة الجسمية
او لسبب من خارج ودعوى الفرق مكابرة صريحة مع انهم زعموا ان الامتناع بسبب خارج
ليس بمعتبر على ما صرح به الشيخ فتدبر **قوله** اما نفس ما داخلا في طبيعته وماهيته او مقوما
في وجوده بالفعل الاول مثل الفصل والصورة بالنسبة الى المركب والثاني مثل الصورة بالنسبة

الى المحل والشيخ في اول التقسيم اكتفى في التمثيل لهذا القسم بالصورة والموضوع ولم يتعرض
للفصل وكانه عمد الى الاختصار اعتمادا على ما سيفصله بهما وقد قيل في هذا المقام يحتمل
ههنا احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين مخالفة لحال الخارجيين الخارجيين في الا
والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيط لا بسبب امر اخر مقوم
او غير مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال
لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه
جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض ذلك فلا شبهة في ان الجسمية معنى واحد يشترك فيها جميع
الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد
فنقول ان لم تكن قابلة للانقسام وكانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة لكان نوعها منحصرا
في واحد ونوعها متكثرة هف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها
منقسما لا محالة فان قيل يتوقف على كون الجسمية طبيعة نوعية محصلة ليست كاجناس البسائط الخارجية
كاللون الذي لا يحصل له خارجا الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة
اللونية انتهى ولا يخفى ان الاحتمال الذي ذكره هذا القائل وان كان بيانه في ظاهر اما بنزاع
المنتفي والابطال عليه من كون تلك الاجرام الصغار متشابهة في الطبع لكن المقام
كان يرهنه كان الواجب ان يبطل هذا الشق ايضا حتى يثبت الهيولى وان لم يتعرض له
والشيخ لما ابطل القسم الاخير بوجهين جدليين وبرهاني وانما ذكر الوجهين هذا الاحتمال
ايضا الكتوبة ثم ما ذكره هذا القائل من ان البرهان موقوف على كون طبيعة الجسمية طبيعة نوعية
فكانه ليس كذلك اذ على تقدير كونها طبيعة جنسية ايضا كان يتم البرهان ولو قيل ان امكان
الانفصال بالنظر الى الطبيعة الجنسية غير كاف فهو مشترك بين الطبيعة الجنسية والنوعية
على ما قررنا والفرق بينهما غير ظاهر والقول بان الطبيعة الجنسية لما لا تتحصل الا وانما
المتحصل النوعيات التي تحتها على ما قاله بعض كلام من غير تحصيل هذا ثم قيل متصلا بما
نقلنا واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهي ان مبنى هذا الاستدلال على ان الطبيعة النوعية

بسبب م

لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد فيجب ان يكون افرادها متكثرة فيكون
قابلة للقسمة على اصطلاح لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين فكان معنى واحد فان ما قيل في الاجسام
الصغار والاجزاء الوهمية ليس الا انفصالا خارجيا وانفصالا قطريا وما يقاس عليهما من تجويز التحام
الاجسام واحدا تعاقب الاجزاء فيه فان ظاهر [illegible] وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الامكان
المجامع للفعلية والوجوب في الاخرين بمعنى الاستعداد المجرد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى افراد الحكم
الطبيعة الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال
بين الاجسام بدل الانفصال في اول الفطرة ولا يكفي ذلك في اثبات تمهيد اثبات الهيولى والنفع
لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس بمعنى واحد فان الاول
عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى طبيعة نوعية او جنسية ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخص او نوع
والثاني عبارة عن تجزئة واحد شخص او نوع الى ابعاض فكيف يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما
قبولها للآخر او لا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها وليس فرد منها قابلا له نعم
الا ان يدعى في الوجه ايضا طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس في وجه واحد شخص يمكن
ان يصير وجودين فهذه الشبهة مما استصعب المتأخرون دفعها وبعضهم ذكروا اجوبة سخيفة
واهية اقول انها مندفعة باعمال القاعدة التي ذكرها الشيخ في الاشارات وحاصلها ان
كل طبيعة نوعية لها افراد متعددة فليس منشأ اختلافها التشخص ووحدتها وتعددها نفس تلك
الطبيعة او لازما من لوازمها والا لما تعددت بل عرض مقارن وكل عرض كذلك يجوز مفارقته
مع بقاء موضوعه فيجوز طريان الوحدة والكثرة على ذات الموضوع بان يصير الواحد منها متعددا
والمتعدد واحدا نظرا الى نفس تلك الطبيعة المتفقة فالاجسام الفلكية او غيرها ما دام اجساما
لاتفاقها في الجسمية بين طبيعة نوعية لابد في الوحدة والكثرة والانقسام الا لمانع خارج صورة
كان او عرضا انتهى ولا يخفى ما فيه فان ما ذكره الشيخ لا يلزم منه الا ان الطبيعة في الصورة
الموجودة تكثرها بسبب امر ليس بلازم لها فتكثر الصورة بسبب المواد وكل مادة ليست
بلازمة الطبيعة الصورة ولذا يحصل في هذه المادة وهذه وتصير سبب حصولها في كل ماد

شخصا

شخصا فيصير متكثرة الاشخاص ولا يتم ما ذكره ان فرد من الطبيعة اذا وجد كان يمكن ان يصير فردين
وهو ظاهر بل لا معنى لهذا الكلام اذ كيف يمكن ان يبقى فرد بعينه ويصير فردين بل [illegible] على تقرير
معقوليته ايضا لا ينفع في المقام اذ غاية ما يلزم منه جواز ان يصير فرد فردين وهو غير الانقسام
اذ في الانقسام لم يصر فرد فردين بل بعض ان يصير فردا واحدا بل ان ذلك الفرد بل ينفصل
هذا وهذا وهذا ليس ما لزم مما سلفنا ولا يخفى وايضا نتوهم لو صح ان طبيعة واحدة
اذا تكثرت جاز ان يطرأ الوحدة والكثرة على فرد منه مع بقائه بعينه وهذا انما يفيد في اثبات
الهيولى وينفع في نفيها اذ الصورة الجسمية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فيصح ان يصير فرد
منها فردين ويطرأ عليه الوحدة والكثرة مع بقائه في الحالين مع انهم يقولون ان الصورة الجسمية
الواحدة اذا طرأ عليها الكثرة لا تبقى بعينها ولو قيل ببقائها بعينها فينهدم بنيان اثبات الهيولى
فان قلت لعل مراده بقاء الموضوع بعينه بقاء اصل الطبيعة وعبر عنه بالموضوع لا بقاء فرد
منه قلت هذا ليس حاصل الكلام الا ان الطبيعة يمكنها ان يصير فردا او يصير فردا
فردا آخر وهكذا وهذا هو التكثر العقلي والانفصال الخلفي الذي ذكر المورد انه ليس بمفيد
في المقام ولا كان القائل بصدد ان يثبت انفصالا وتكثرا آخر كان نافعا في اثبات المرام
ويرجع الكلام آخر الامر الى تسليم ما اورده المورد فالحق دفع الايراد فتثبت ثم قبل
ويمكن ايضا ان يتمسك في ابطال هذا الرأي بوجه التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه
المشاهدة او بان كل من هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة تكون كرة الشكل
فيحصل بينها فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام متخالفة الطباع لم يكن متصلا
واحدا وايضا اجزاؤها متداعية الى الانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية
فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء انتهى ولا يخفى ان قبول التخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يدل
على جواز الانقسام ولو قيل على ما نقلنا سابقا من الشيخ انه في طبع التشكل فيطبع الانقسام
فقد عرفت ما فيه ثم لزوم الخلاء ممنوع اذ يجوز ان يخرج بعض هذه الاجسام عن شكلها الطبيعي ضرورة
الخلاء او لزوم القسر الدائم ممنوع اذ يجوز ان يخرج هذه الاجسام عن شكلها قسرا على سبيل التعاقب

لان تحقق الجزء دائما ببعض خاص و دوام القسمة بهذا المعنى امتناعه ممنوع مع ان في اصل
امتناعه ايضا كلام فافهم **قوله** وذلك لان هذه الابعاد هي الاتصالات انفسها او شيء يعرض
للاتصال في الظ ان مراده بالاتصالات انفسها هي الصور الجسمية على ما يشعر اليه قوله يعرض لك
في الاجسام اذ هي شيء موضوع للاتصال والانفصال وما يعرض للاتصال هي المقادير المحدودة
فحاصل كلامه ان الابعاد هي اما نفس الصور التي هي الاتصالات انفسها بناء على عدم تحقق بعد آخر في الجسم
غير الصورة الجسمية او شيء يعرض لتلك الصورة بناء على تحقق بعد آخر في الجسم غير الصورة
على ما يستدل عليه بتبدل ابعاد الشمعة مع بقاء صورتها الشخصية وقوله على ما يتحقق اما
متعلق بالشق الاخير اي يتحقق انها عارضة للصورة الجسمية لا انفسها بناء على التبدل الذي
ذكرناه او متعلق بمجموع الشقين اي يتحقق ان فيه هذين الاحتمالين ولا يحتمل سواهما من كونها
معروضة للاتصال وقد قيل في هذا المقام بعد ما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام
والانفصال ظهر منه ان صورة كل جسم في ابعاده المقدارية قائمة لا بانفسها بل في شيء آخر هو
المعبر بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما نفس الاتصالات ان كان المراد بالاتصال
ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذي هو فصل للجوهر فانك قد علمت
ان الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشيء بحيث
يتشارك اجزاؤه في حدود مشتركة وثانيهما كون الشيء بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق فاذا
اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة الجسمية كان اتصالها بمعنى عارض لها اذ كانت تلك
الابعاد اتصالاتها وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابله في ظاهر الامر كما يظهر
من تشكلات الشمعة واذا اطلق عليها الاتصال بالمعنى الاول الجوهري كانت متصلة بذاتها
لا بامر عارض وليست ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابله اذ الشيء لا يكون قابلا لنفسه
ولا لمقابل نفسه وعلى اي الوجهين ليست الابعاد الكمية مما يعرض لها الاتصال والانفصال
الا بالمعنى الاضافي دون المعنى المتنازع لانه ان كان المراد الاتصال الجوهري فكيف يعرض الجوهر
للعرض وان كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه او لمقابله فان لفظ الابعاد

اسم يشمل الكميات الاتصالية لا للامور التي هي معروضة للاتصال لان تلك الامور هي ذوات الابعاد
لا الابعاد انفسها وسيحقق الشيخ هذه المعاني في المقالة الثالثة انتهى وانت خبير بان تفسيره لكلام
الشيخ يابى عنه كلامه الاخير الذي نقلنا آنفا والموافق لهما التوجيه الذي ذكرنا ثم ما ذكره من معنى
الاتصال وان احدهما فصل الكم والاخر فصل الجوهر قد تكلمنا عليه فيما مضى ببعض الكلام ولا باس
بان نعيده ونزيد فيه ايضا فنقول ان تشارك الاجزاء في الحدود كما يتحقق في الصورة
الجسمية ايضا ولا اختصاص له بالكم الا ترى كما قلنا سابقا انه في المبدائية والمنتهائية الماخوذتين
في التشارك الحد لعله يختص بالمقدار اذ هما باعتبار الامتداد لا نفس الممتد وكذا كون الجزء
قابلا للابعاد الظ انه يتحقق في الجسم التعليمي ايضا الا ان يراد بقبول الابعاد عروض [illegible]
وقد جعله فصلا للجوهر لا يخلو فيه وكيف ما كان نقول ان المعنى الذي كان فصلا للجوهر وكان قابلا
للانفصال لا ندري انه اي شيء اذ لو كان المراد ما يعبر عنه بالعارضية بكشيدكي فهو الكم على
ما اعترفوا به ايضا وان كان المراد هو كونه ذا اجزاء في ذاته على ما حققنا سابقا فيمتنع الاعتراض
عن كونه فصلا اذ الظ انه موجود في الكم ايضا اذ هم لا يجوزون تحقق فصل الجوهر في الوضعي
ثم ان هذا المعنى الظ انه لا يزول بالانفصال والانفكاك وان اريد به كونه ذا اجزاء في ذاته
مع المعنى الذي يعبر عنه بالعارضية بيوستكي كما ذكرنا من قبل فنقول ان القدر المسلم ان كل جسم موجود
لا بد ان يكون آن اول وجوده ذا اجزاء في نفسه متصلة بهذا المعنى والا لكان في ذلك الآن [illegible]
المجردات او اجزاء لا تتجزى واما انه بعد وجوده لا بد ان يكون بهذا الاتصال واذا عرض له الانفصال
يصير متعددا فلا نسلم بل يجوز ان ينفصل وكان باقيا بعينه لا بد لتعينه من دليل ودعوى البداهة
تحكم والقول بان الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه كلام لا مدخل له في المقام اصلا
اذ لا نقول ان هذا الامر الذي له اجزاء في ذاته ومتصل في آن اول الوجود قابل لهذا الامر
ومقابله بل ان هذا الامر الذي متصل في آن اول الوجود يقال له بالعارضية بيوستكي است
يجوز ان يعرض له الانفصال ويقال له بالعارضية كسيختكي است ولكن لا كلام في قبول الشيء لنفسه
ولمقابله في شيء كما لا يخفى وايضا نتكلم في ان الامتداد يعرض الانفصال اي وجه له ان كان

وجه تحقق الاتصال الذي هو فصل الكم بالمعنى الذي ذكره هذا القائل فظهر ان هذا المعنى لا يأبى الانفصال
الحاصل من ورود انه اذا كان الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى كان له الامتداد بهذا المعنى قطعا وكذا
الجسم المركب الامتداد بهذا المعنى البتة ولو قيل ان الاشتراك في الحد يمكن ان يكون حد احد
في الواقع بحيث يصلح لان يصير مبدا لهذا الجزء ومنتهى للاخر وبالعكس وفي صورة الانفصال
ليس حد واحد في الواقع كذلك بل لكل جزء مبدا ومنتهى على حدة لكن يتداخل مبادئها و
منتهياتها نقول حينئذ ان ما يؤخذ في الكم المتصل المقابل للمنفصل ليس الا الاشتراك في الحد
الذي لا يوجد في العدد وما سوى ذلك ليس ماخوذا فيه بل هو امر زائد في الاعتبار حتى ان الاجزاء
التي لا تتجزى ايضا بحكم العقل يصير مقدارا للعدد ثم بعد ابطال الجزء يثبت ان الامتداد
لا بد ان يكون حدوده متحدة في الواقع وكان متصلا كالصورة الجسمية والا لزم ان يتركب الجسم
من كما من الاجزاء التي لا تتجزى فاتحاد الحدود في الواقع حقيقة هو معنى الاتصال الذي نقول انه
في الصورة الجسمية اوطر ودم له وهذا ايضا ما يؤيد ان هذا الاتصال الذي في الصورة ليس متصلا
له بل هو معنى متحقق في المقدار ايضا ومن العجب ان هذا القائل سيعترف بعد هذا بان كل جسم
واقعا تحت جنس الكيفيات بتبعية المقدار والانور انه على هذا انه يلزم من معنى الاتصال
مع الجسم يكون ذا نهاية ومنافيا للانفصال وزائلا عنه طريانه اذ يلزم ان لا يكون ذا اجزاء
ايضا في نفسه بما يقال له هيولى اذ ذكر ان ذا الاجزاء في نفسه يكون متجزيا في جهة
من الجهات بالذات لا بالتبعية ثم الجواب انكاره مكابرة صرفة ويرد عليه ايضا مثل هذا الا ان
ان يكون موضوعا للاتصال الكمي ما ادعاه سابقا كما نقلنا عنه واي شيء ان اعترافه بهذا انما
لما ادعاه سابقا ولعله بعد ذلك ايضا فافهم فانه ظاهر بحيث لا مجال للارتياب فيه
فافهم وتثبت فان المقام من مزال الاقدام قوله والشيء الذي هو الاتصال نفسه اذا انفصل
بذاته الا كان المراد بالاول الصورة وبالثاني المقدار والمراد بكل منهما الامر الجعلي
وحاصل الكلام ان الصورة والمقدار سواء قلنا انهما نفس الاتصال او انهما متصلان بذاتهما
يستحيل ان يبقيا بعد الانفصال ان بعد ما طلبك بما ذكرنا انه خبير بان هذا الكلام

اذ نقول

اذ نقول ان كونهما نفس الاتصال ظ انه لا يصح بالمعاني التي فهمها من الاتصال من الامتداد وكونه ذا
اجزاء والذي ثبت له بالعارضية هو ستكى وان اريد معنى اخر فليبين حتى ينظر فيه واما كونه متصلا بذاته
فان اريد به كونه موصوفا حقيقيا بالاتصال لا موصوفا بالعرض في ان اريد بالاتصال الامتداد في
لكن لا يجدي نفعا اذ ظ ان عند الانفصال الامتداد باق بحاله كما ذكرنا وكذا ان اريد به المعنى الثاني
وان اريد به المعنى الاخير فلم ايضا انه موصوف به حقيقة لكن لا نم ان الموضوع لحقيقة الانفصال لا يكون
ان يزول عنه الانفصال او هو كما ان اريد به ان ذاته تقتضي الاتصال فظ ان المعنيين الاولين غير مجد
واما المعنى الاخير فغايته ما سلم ان الجسم المفرد تقتضي بذاته ان يكون ان اول وجوده متصلا بهذا المعنى لكن
لا يلزم بعد ذلك ان يبقى اتصاله الحاصل حين الايجاد نعم يلزم ان ينفصل الى منفصلين او منفصلات ان
ينفصل بالاتصال فيه بناء على بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن ادعى ازيد من هذا فعليه البيان
قوله فبطل ذلك البعد وحصل بعدان اخران قد عرفت ما في بطلان ذلك البعد فان قلت لا شك
ان البعدين الاخرين موجودان بالفعل متشخصان ولا بد لهما وتشخصهما من ذا اذ وجد اجسام متصلات
استدا ولا شك ان هذين التشخصين لم يكونا قبل الانفصال فقد حدثا بعد الانفصال وظ ان المجموع ليس الا
هذين التشخصين فهو ايضا حدث بعد الانفصال نظرا الى انه لو لم يكن امرا اخر لزم ان يكفي التفريق اعدامه
بالمرة قلت اما اولا فلا نم ان هذين التشخصين حدثا بعد الانفصال بل هذان التشخصان كانا
موجودين قبل الانفصال لكن لم يكن لهما انفراد واستقلال بعد الانفصال حصل لهما الانفراد و
الاستقلال واما ثانيا فقد سلمنا انهما حدثا بعد الانفصال لكن ظ انهما لم يكونا معدومين
صرفا لانه خلاف البداهة ومن تفوه به فهو مباهت بل كانا موجودين بنحو ما وبالقوة وحال
الانفصال صارا موجودين بنحو اخر بالفعل ثم نقول ان المتصل الاول يكون بعينه قد عدم
وصار هذان الجزآن الموجودان بالقوة موجودين بالفعل ولا يلزم منه وجود شيء اخر وبطلان العدم الا ان تقول
بالمرة كما ان الجزئين الكائنين بالقوة حال الاتصال كانا موجودين بالفعل وهو ظ ولو قيل ان الجزئين
كانا موجودين بوجود الكل فاذا سلمت ان الكل قد انعدم فلا بد من القول بعدمهما ايضا فلا يبقى
الا حدوث امرين اخرين بعد كتم العدم الصرف قلنا لا نم ان وجود الجزئين بوجود الكل يستلزم

انعدامهما بانعدام الكل فما ذلك الا انه لم يحصل حين انعدام الكل وجود الاجزاء بنحو آخر وجودها قد حصل
لهما وجود بنحو آخر ان فتحلل ان يكون حتى انه لم يعدم ايضا نعم قد حصل له وجود بنحو آخر بيانه ان المتصل الكل
حال الاتصال كان موجودا مستقلا وكان الاجزاء موجودة بوجوده بالقوة وبعد الانفصال صارت
الاجزاء موجودة بالاستقلال وصار الكل موجودا بوجودها على عكس حالته الاولى ولو قيل ان هذا التوجيه
يستلزم تبدل الذات فهو توهم ناش من هذا التبدل الذي يكون من نحو وجود الى نحو آخر من القوة الى الفعل
هذا الكلام مع ان الاشكال مشترك الورود على القائلين بالهيولى ونافيه وهم ايضا لا بد ان يلتزموا ببعض
ما ذكرنا مع التزام امور اخرى يشهد الحس والبديهة ببطلانها كما بيناه في تعليقاتنا على شرح الاشارات
ومن اراد التفصيل فليراجعها قوله وكذلك اذا احدث اتصال اجزاء كان جسما منفصلا فصار
متصلا واحدا اذ ح لو بطل المتصلان الاولان وحدث متصل آخر من كتم العدم فلا بد من
امر باق لئلا يلزم الانعدام بالمرة فان قلت ما تقول في هذا الحال قلت اما ان يقال ان الشخصين
الاولين لم يبطلا بل هما موجودان لكن بطل انفرادهما واستقلالهما او يقال انهما صارا موجودين
بنحو آخر والمجموع ايضا كان اولا موجودا بنحو وح صار موجودا بنحو آخر او لم يكن اولا موجودا بل
صار ح موجودا هذا كله مع اشتراك ذا الالزام ايضا كما ذكرنا قوله فمن الاجسام اذن شيء هو موضوع
للاتصال والانفصال اراد بالموضوع المحل لا المعنى المصطلح وهو شايع في كلامهم ولا حاجة الى ما قيل
وانما قال انه موضوع مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهري اعني الصورة الجرمية لانها باعتبار
وجودها البقائي موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة انتهى مع
انه على هذا التوجيه لا يوافق الاصطلاح ايضا كما لا يخفى قوله وايضا فان الجسم من حيث هو جسم
برهان آخر على وجود الهيولى حاصله ان الجسم من حيث له الصورة الجسمية امر بالفعل وهو ايضا مستعد
للاشياء كالصورة النوعية وغيرها ولا يمكن ان يكون الشيء من حيث هو بالفعل بالقوة فلا بد ان يكون
في الجسم شيء آخر به يكون بالقوة وبالصورة يكون بالفعل ولا يخفى سخافة هذا البرهان لان الشيء
لا يجوز ان يكون بالفعل شيئا وكان بالقوة ايضا ذلك الشيء مثلا يكون صورة بالفعل الصورة بالقوة
فان الشيء الكائن بالفعل لا يجوز ان يكون له قوة شيء آخر واستعداده كما فيما نحن فيه اذ ليس

فيما

فيما نحن فيه الا ان الامر الكائن بالفعل الذي هو الصورة الجسمية يستعد لان يتقوم بها الصورة النوعية والاعراض
اذ استحالة هذا الامر ليس الا بديهيا والعجب من هؤلاء الاعلام انهم يكتفون في المطالب البرهانية
بمثل هذه المقدمات الواهية قوله ولا يمكن ان الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل
شيئا آخر اي لا يكون الشيء الواحد من حيث هو بالقوة شيئا ومن حيث هو بالفعل شيئا آخر بل لا بد ان
يكون التحقق لشيء والفعل لشيء آخر اي لا بد من ان يكون فيه فعل وقوة اي يكون قوة باعتبار امر و
فعلية باعتبار امر آخر فيكون فيه شيئان وقد عرفت ما فيه وقد قيل في هذا المقام في تلخيص هذا البيان
على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة
فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس من الشكل الثاني وهو ان القابل لشيء امر بالقوة
ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل لشيء انتهى وفساده ظ لان الكبرى
القياس الاول ان اريد بها ان ما يكون بالفعل لا يكون بالقوة من هذه الجهة فهو مسلم لكن لا يجدى
اذ صغرى القياس الثاني ح ان اخذت بمعنى ان القابل لشيء ليس له الفعلية اصلا ففساده ظ
وان اخذت بمعنى انه بالقوة بالنسبة الى المقبول ثم لكن لا ينتج وان اريد بها ان ما يكون
بالفعل لا يكون قابلا اصلا فبطلانه ظ ثم قيل متصلا بما نقلنا وفصلا في زيادة التوضيح هو ان
لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر
المتصل اولا والاول بط لان الامر لو كان نفس الاتصال الجوهري لكان انه استعداد
لامور كثيرة ولم يكن تعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كك والثاني
لا يخ اما ان يكون امرا قائما بذاته اولا والاول بط لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكانت
الامكان جوهرا لان القوة قسم من الامكان وليس كك لانه عرض بل من اضعف الاعراض
والثاني لا يخ اما ان يكون حالة في الاتصال الجوهري او في شيء آخر والاول بط والا لم يجتمع مع بطل
عند صيرورته فيما يقوى عليه فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان الذات القابل يجب
وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء غير الاتصال يقارن الاتصال والانفصال وغيرهما من
هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى انتهى ولا يخفى ما في هذا التوضيح للدليل الذي ذكره

وجوده

الشيخ اوفق انه لا ربط بينهما اصلا ثم قيل بعد ذلك وههنا ابحاث الاول ان قولكم اي الاتصال او الجسم
من حيث هو جسم واتصال ليس فيه شيء من قوة على امر فهو الكل لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة
موجودة فيه الجسم اذا كانت القوة قائمة بشيء يلزم ان يكون هو فاقدا فلتم لو كانت قوة
الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال كان هذا رجوعا الى
الحجة السابقة وان قلتم انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شيء متصل لكان شيء واحد
بالقوة وبالفعل معا وهو محال الصحيح امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلا
واما اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء آخر فامتناعه غير مسلم
فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين لان يكون جهة الفعلية
ذاته وجهة القوة عدم شيء او عنه ولا منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنها فالغلط
ههنا نشا من اهمال الحيثيات وعدم استعمال منشا الاتصاف في موضع الحامل له ولا يلزم
من ان يكون الحامل بمعنى القوة والامكان هو بعينه منشا الاتصاف انتهى ولا يخفى ان في قوله
كان هذا رجوعا الى الحجة السابقة اذ يجوز الفرق بينهما بان يقال الحجة السابقة مبناها على ان
الجسم لا ينعدم بالمرة عند الانفصال والصورة تنعدم بالانفصال فلا بد من وجود شيء اخر وهذه
الحجة على ان قوة الانفصال لا يجوز ان تكون في الصورة اذ القابل لا بد ان يجتمع مع المقبول
والصورة لا تبقى مع الانفصال ولا يخفى ما بينهما من الانفصال لكن لا يذهب عليك ان حمل كلام
الشيخ على هذا الوجه مما يأباه العبارة جدا نعم لا يبعد حمل برهانه الاول على هذا الوجه ثم هذا
الوجه ايضا مبني على وجهين احدهما ما تقدم من ان الصورة لا تنعدم عند الانفصال
والاخر انا لا نسلم ان ما يمكن ان يطرأ عليه شيء يجب ان يكون باقيا معه والمدعى انه لا بد من
وجود شيء يكون قابلا للانفصال بمعنى ان يعرضه ويتقوم به فهو ممنوع بل غاية ما يلزم ان
هذه الصورة يمكن ان تنفصل فلعل عروض الانفصال على سبيل التطرؤ لا على سبيل
العروض ثم قيل متصلا بما نقلنا والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة موجودة
او لا لا بد لها من منشا لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشا و

نابتا ونه

والمنتزع

المنتزع منه هو يجب ان يكون في مرتبة ذاته موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يمكن
نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء تحدث في ذاتها اعدام اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته بحيث
يسلب عنه الشجرية والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية حقيقية غير حيثية كونه زيدا
لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن تعقلها من غير تعقل سلب شيء من الاشياء عنه لا تحتاج
تركيب من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء والجسمية
بعينها معنى السلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب
وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين
احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والاخر ما به هو امر بالقوة وهو مادته وجهة
نقصه وقصوره لكن يجب ان يسلم ههنا انه فرق بين العدم المحض وبين العدم الواقعي
الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل والسكون ونظائرها مما له مصداق في الخارج فهذه
الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي التي
من شان موضوعاتها ان يخرج من القوة الى الفعل واما سائر الاعدام الذهنية التي ليس
لها منشا انتزاع وتخصيص فلا يوجب شيء منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ
كل ممكن زوج تركيبي والبساطة الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
عدم فهو كل الوجود وكله الوجود انتهى ولا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة والوهن لان
وجود منشا الانتزاع للصفة الواقعية مسلم لكن لا يلزم ان يكون هو الصفة بعينها بل ذلك
مما لا معنى له اصلا وفي التحصيل ان منشا الانتزاع هو نفس ذات الصورة الجسمية ونفس ذات
زيد مثلا ثم القول بان الهيولى معناها سلب الاشياء كانه ايضا مما لا يحصل له معنى يثبت
يعقل كيف يكون امر موجود جوهري نفس السلب والعدم وايضا اذا كان معناها سلب الاشياء
عن الصورة الجسمية مثلا اذا كان هيولاها سلب الصور النوعية والاعراض فاذا خرج شيء من تلك
الصور والاعراض من القوة الى الفعل يلزم ان يصير هيولاها بمعنى آخر وهو سلب الاشياء الاخرى
غير ما خرج من القوة الى الفعل وهكذا فيلزم ان يكون لها هيولات غير متناهية الا مجتمعة

تعقلها

والامتعاقبة وكل منهما بطك عند هم فيما نحن فيه وبالجملة هذه الكلمات في غاية التشويش و
الاضطراب فلا يعتدل على عقولنا فلعل لفهمها لابد من طبع غريب وذهن عجيب لا يشتبه
طبايعنا واذهاننا قوله وليس معنى جوهريتها الا انها لا تخلو ان يكون حقيقة الجوهر
هو معنى الامر سلب الموضوع مما لا صحة له على ما راى الشيخ من ان الجوهر جنس طائفة لان معنى الامر
والشيء ونحوهما من الامور العامة الاعتبارية الانتزاعية والسلب بطريق الاولى فكيف
يمكن ان يكون مجموعهما جنسا للانواع المحصلة الموجودة ثم لو قلنا ان ليس مراد الشيخ ان حقيقة
الجوهر هو الامر والسلب بل مراده ان معنى الجوهر شيء هذان الامران وجه له وحكاية عنه
في لا يلزم منه ان لا يكون الهيولى شيئا معينا بالفعل وكيف يمكن ان يتحقق امر موجودا
معينا ذاته في الخارج على ما هو ظاهر راى الشيخ من ان الهيولى والصورة موجودتان في الخارج
بوجودين متمايزين احدهما حالة والاخرى محل ليس امرا معينا بالفعل نعم لو قال انهما
في الخارج متحدان في الوجود لكان لا ينقدح القول بان الهيولى ليس شيئا معينا وكذا الاظهار
وجه صحة لقوله ان فصل الهيولى الاستعداد لان الاستعداد امر انتزاعي اعتباري وكيف يجوز
ان يكون فصلا لامر موجود خارجي ولو قيل ان الاستعداد وجه الفصل وعنوانه فذلك مما لا يجدي
في المقام وبالجملة القول بان امرا موجودا في الخارج ممتازا ليس امرا معينا بالفعل ومعناه
السلب والعدم والاضافة ونحوها شيء يصعب فهمه علينا ونرى القول به عجيبا جدا ولعل
عقلنا لا يصل اليه قوله فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى الخ يمكن توجيه الجواب بوجهين
احدهما ان الهيولى ليس شيئا بالفعل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا اذ حاصل ما ذكرنا ان الجسم
من حيث الصورة شيء بالفعل ومع ذلك مستعد لان امر ثبت في استعداده لابد ان
يكون لامر اخر اذ لا يكون ان يكون الاستعداد من جهة الفعل فالهيولى اذا لم يكن شيئا بالفعل
بناء على انها عبارة عن الجوهر المستعد لكذا وكذا والجوهرية امر عام وامر سلبي فهما
لا يصيران سببا للفعلية وكذا فصله الذي هو الاستعداد لا يصير سببا للفعلية لم يكن
نقضا على ما ذكرنا وهو ظ وثانيهما ان الهيولى فعليتها بانها جوهر مستعد واذا كان فعليتها

ما سواه

بالاستعداد فلا يرد نقضا اذ نحن نوعي ان ما له فعلية وقوة مغايرة للفعلية فلا بد فيه من ان
واما ما فعلية القوة فلا وفي العبارة كانها اقرب من الوجه الثاني وقوله بعد ذلك فيكون
في نفسها واعتبار وجودها انها بالقوة كانه اشبه بالوجه الاول قوله ونسبة الهيولى للامرين المعنيين
الخ لعله بعد ما قرر جواب النقض بان الهيولى ليست شيئا بالفعل او ليست شيئا بالفعل
يكون فعليته غير القوة بل حقيقته الجوهر المستعد استشعر بانه يجوز ان يتوهم اذا كان لكل الجوهر
والاستعداد فلا بد ان يكون ينتبه بما زاد كل منهما امر فيلزم ايضا تركبها فقال ان نسبة الهيولى
للامرين الامرين الشبيه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة
وقد قيل في هذا المقام بعده قال ان الجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل
وبقيته وشرحه بانها جوهر مستعد وليس شيئا من هذين الامرين سببا للفعلية ببيان وكما
بالغ والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي وهو عندما كانت
الحيثيتان غير مجتمعين في الوجه الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون
موجبا للتركيب الذهني فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالمهية والوجود
وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد مع قطع النظر عن كونهما
محمولا او لا فنسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة
والصورة الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي محصل للجنس
له نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا
القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا لمعنى الهيولى وحده الذي هو قولنا جوهر مستعد
انتهى وفيه نظر لان حقيقة الايراد والنقض كان ان الصورة كما انها بالفعل صورة ولها
استعداد وبذلك يكون ان لا بد لها من امر اخر كذلك الهيولى بالفعل هيولى اذ كل شيء هو
بالفعل ذلك الشيء ولها ايضا استعداد فلابد لها من امر اخر ودفع لا ينتجه الا ملاحظة مقابلة
ان حيثية الجوهرية والاستعداد لا يوجبان التركيب الخارجي لانهما ما يجتمعان والحيثيتان
اللتان توجبان التركيب الخارجي هما الحيثيتان اللتان لا يجتمعان كالحركة والسكون وبعد

وايضا لو صح هذا الجواب يبطل اصل استدلال الشيخ اذ الحيثيتان اللتان في الصورة ايضا لا تتنافيان
اذ بها كونها صورة وكونها مستعدة وهما ان لا تتنافيان كما ان الجوهرية والاستعداد او الهيولانية
والاستعداد لا تتنافيان ولو قيل ان الصورة فعلية وهي لا تنافي الاستعداد بخلاف الجوهرية
والهيولانية اذ ليس فيهما فعلية فيرجع الى الجواب الاول فالصواب في توجيه كلام الشيخ ما ذكرنا
فتدبر **قوله** فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة
هذا تفريع على كل من الدليلين اذ من الدليل الاول ظهر ان ما يقبل الفصل لابد له من محل فقد
ثبت سابقا ان طبيعة الجسمية بما هي طبيعة جسمية تقبل الفصل فينبغي ان طبيعة الجسمية محتاجة
الى المادة وكذا من الدليل الثاني ظهر ان طبيعة الصورة مطلقا بما هي فعلية ولها قوة فلا بد
من امر آخر وقد قيل في هذا المقام واعلم ان المنهج الثالث لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة
الجسمية بما هي جسمية الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او
عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء واقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة
للحركة كما بين عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول
وهو برهان الاتصال والانفصال فهو وان كان جاريا في هذه الاجسام التي قبلنا لم يحتج
الى التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة لا تختلف في الحاجة
والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكره الشيخ في قوله ولان طبيعة صورة الجسمية لا تختلف
الى ان هذا المطلب فيه خروج من الجهة التي نبه لكتاب يريد ان يستعمل في اثباته الحجة الاولى وتتميمها
في بيانه فمنقوض ان الطبيعة الجسمية مما لا تختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها
محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال وبعضها غير محتاجة بل قائمة
بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود وفي الحاجة والغنى لانها
طبيعة نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول فانه
يحصلها نوعا بسيطا تتم بها حقيقة جسميتها نعم يمكن ان تحتاج الى فصول يدخل عليها
ويجعلها نوعا كالملازم انما معناه وجده عن معنى الجسمية ووجودها باليسير حيوانا

او فلكا او شجرا او نوعا آخر وتلك الفصول لاحقة ماخوذة من صور مفارقة ايضا للمادة
ولا يبعد حكمها حكم الفصول الحقيقية التي وجودها متضمنة في وجود الجنس التي لا يكون للجنس وجود الا في
الخارج ولا في الذهن الا باحدها انتهى وفيه نظر لما علمت ان المنهج الاول ايضا عام الدلالة
ويثبت منه ان طبيعة الجسمية من حيث هي تحتاج الى المادة لا يخفى لعل مراده ان المنهج الاول ليس
ابعاد الدلالة مع قطع النظر عما ضم اليه من ابطال مذهب ديمقراطيس حوية التعميم محتاج اما
الى ما ذكره الشيخ هاهنا او الى ما ذكره ثمة من ابطال مذهب ديمقراطيس فكان له في التعميم منهجان
اذ منه مع قطع النظر عن ذلك لا يمكن اثبات الاحتياج الى المادة في المنهج الاول اصلا الا انه يمكن
اثباته في الاجسام التي قبلنا التي تنفصل دون ما عداها ومع انضمام ذلك يثبت الاحتياج مطلقا وهو
ذلك ثم ما ذكره من ان الطبيعة النوعية لا تختلف افرادها في نحو الوجود مم اذ كان الطبيعة الجنسية لها انحاء
من الوجود باعتبار الفصول المنضمة فيها وبذلك يمكن اختلاف افرادها في الحاجة ونحوها كذلك الطبيعة
النوعية ايضا لها انحاء من الوجود باعتبار التشخصات المنضمة فيها وبذلك يمكن اختلاف افرادها في
الحاجة ونحوها والتفرقة تحكم لا برهان ولا دليل اذ البديهة لا تشهد بها بل بخلافها وايضا ما ذكره من ان
الجنس لا يمكن وجوده في الذهن الا بواحد من الفصول غير صحيح اذ لا شك في امكان تعقل الجنس بدون
الفصل الا ان يراد بالذهن الوهم لا العقل او يكون مراده انه لا يجوز ان يوجد في الذهن طبيعة محصلة
الا بواحد منها فافهم **قوله** ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها اه عطف على قوله في توجيه هذا
العطف [illegible] الفاظ كثيرة في التوجيه ان الشيخ اثبت بالمنهجين ان طبيعة صورة الجسم من حيث
هي صورة جسمية محتاجة الى المادة كما صرح به بقوله فقد بان من هذا اه ولما كان بعد ذلك مظنة
ان يتوهم انه هل يجوز ان يكون بعض افرادها غير محتاجة الى المادة ام لا بين انه لا يجوز ذلك لان الطبيعة
الجسمية طبيعة نوعية وما يلحقها ليلحقها لذاتها او لشيء خارج من طبيعتها لا لفصل فيها كالفصول فلا يجوز
ان يصير سببا لتخلف مقتضاها فلا بد ان يكون كل جسمية محتاجة الى المادة فقوله ولان اه دليل
تقدم على المدعى وهو قوله في آخر الفصل فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى المادة اه هذا ما الخص
من سياق كلامه وفيه انه بعد ما ثبت ان طبيعة الجسمية محتاجة الى المادة من حيث طبيعتها لا حاجة

لا اثبات نوعيتها في تعميم الاحتياج في الافراد دون تحقق الطبيعة الواحدة فلا يجوز تخلفه في افرادها كما
كانت نوعية او جنسية وما يتوهم انه يجوز زيادة في الجنسية دون النوعية توهم فاسد ولعل
الشيخ اراد دفع هذا التوهم الذي هو التوهم وعلى سبيل التنزل والاستظهار تعرض لبيان نوعية
هذه الطبيعة وترك جنسيتها مع ان هذا المعنى ايضا مسئلة مهمة يعلم بها تقريبا فافهم **قوله**
وبيان هذا هو ان الجسمية اذا خالفت في المحصل الدليل الذي ذكره الشيخ ان كل ما يحكم العقل بانه
يجوز ان يكون موجودا في الخارج بانفراده من دون انضمام معنى آخر اليه في الوجود بان يكونا
موجودين بوجود واحد لا بان يكونا متغايرين في الوجود فهو معنى نوعي وان لم يجوز ذلك
بل يحكم بانه لا يمكن ان يوجد في الخارج الا بان يوجد معه آخر ايضا موجودا فهو معنى جنسي كالمقدار
فان العقل لا يجوز ان يوجد في الخارج قابل القسمة منفردا من دون ان يكون الخطية او السطحية
او الجسمية موجودا بوجوده وكالعدد فانه لا يجوز ان يوجد منفردا بدون الاثنينية او الثلاثة
او غيرها وبهذا الاحتمال لا شك فيه بشهادة الفطرة السليمة ثم نقول ان الصورة الجسمية فقط او
المادة مع الصورة الجسمية لا شك ان العقل يجوز ان يكون موجودا في الخارج طبيعة قائمة
مشارا اليها ممتازا بدون انضمام معنى آخر اليه في الوجود بالمعنى الذي عرفت واما المعنى الآخر
المغاير له سواء كانت صورا او اعراضا فانما يحتاج اليها من خارج اي يكون وجودها غير وجوده
ويكونان موجودين بوجودين متغايرين لا بوجود واحد وهذا ايضا كانه ظاهر جدا وان لم يكن في غيره
ما قيل فثبت ان هذه الطبيعة الجسمية سواء اريد بها الصورة فقط او الصورة مع المادة طبيعة
نوعية واختلاف افرادها بالخارجيات دون الفصول فان قلت الطبيعة النوعية لا بد ان
يحمل على افرادها المتشخصة وظ ان في الشخص معنى آخر سوى الجسمية والا لم يحصل الامتياز
الاشخاصي فلا بد ان يكون هذا المعنى مضمنا في النوع لا مغايرا له كالفصل بالنسبة الى الجنس
والا لكان كالجزء للشخص والجزء لا يمكن حمله على الكل على ما صرح به الشيخ فهو المنع فتخلف المعنى
النوعي ايضا لا يمكن ان يوجد في الخارج ممتازا مشارا اليها بدون انضمام معنى آخر اليه في الوجود
بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد فيبطل الفرق الذي ذكره الشيخ بين الجنس والنوع قلت يكون

دفعه

دفعه بوجهين احدهما ان يقال مراد الشيخ ان كل ما لا يجوز وجوده في الخارج فانما مشارا اليه بدون
انضمام معنى آخر اليه في الوجود بالمعنى المذكور فهو الجنس والمنضم في النوع هذا المعنى هو التشخص الذي يحصل
من الشخص لا كالكلي وثانيهما ان يقال ان في الجنس لا بد من انضمام معنى آخر اليه وفي النوع لا ينضم معنى آخر اليه بل ليس
المعنى الحاصل في افراد النوع الا معنى واحد واختلاف الافراد انما يحصل بمجرد الوجود والعوارض بل النوع
تمام حقيقة افراده وتحقيق كون المعنى واحدا مع اختلاف الاشخاص يحتاج الى مزيد دقة وتأمل وقد بسطنا
الكلام فيه في تعليقاتنا على شرح الاشارات وعلى هذا المخالفة في قول الشيخ الجسمية اذا خالفت لا تخلو
اما على المخالفة الكلية او المخالفة بحسب المعنى فافهم **قوله** فانا نعني بهنا بالجسمية الذي كالصورة لا
الذي كالجنس وفي بعض نسخ الشيخ كالمادة والظاهر هو هذا اذ الصورة لا وجه لها في هذا المقام وحاصل
كلام الشيخ ان ما ذكرنا من ان الجسمية يجوز ان يوجد في الخارج طبيعة قائمة محصلة بدون انضمام امر آخر اليه
في الوجود بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد هي الجسمية التي كالمادة لا الجسمية التي كالجنس اذ الجسم
بزعمهم جنس لانواع الاجسام المتخالفة والجسمية التي كالمادة هي المأخوذة بشرط لا بشرط ان لا يكون
شيء من الصور النوعية منضمة في الوجود الى الجسمية فقط سواء اريد بها الصورة الجسمية فقط او
الصورة مع المادة وقد عرفت الفرق بينهما في انها ان اريد بها الجنس والمادة بان المادة هي
المأخوذة بشرط لا والجنس هو المأخوذ لا بشرط وسيأتيك ايضا ايضاح وبيان لهذا في الفصل
الثالث من المقالة الخامسة في هذا الفن الذي نحن بصدده وههنا اشكال وهو انه قد تقرر عندهم ان
الكليات الخمسة كلها معروضها هو المأخوذ لا بشرط لا في لا يتصور ان يكون الجسم المأخوذ بشرط لا
جنسا فان ترجع التكلم في انه جنس ام لا وايضا كيف يمكن ان يكون المأخوذ بشرط لا نوعا على افراده
ولو قيل المراد بكونه جنسا ام لا انه هل هو طبيعة جنسية بمعنى انه اذا اخذ لا بشرط يصير جنسا او
انه طبيعة نوعية بمعنى اذا اخذ لا بشرط يصير نوعا وعلى هذا لا اشكال اصلا ان الوجهين فتوجه
هذا ايضا مما لا يصح لان الشيخ صرح بان الجسم المأخوذ لا بشرط جنس ونص ان كلامنا ههنا ليس في
انه جنس بل الكلام فيه مأخوذا بشرط لا فلا يحتمل هذا التوجيه اصلا وحل الاشكال موقوف على تمهيد
مقدمة هي ان الاخذ بشرط لا ولا بشرط انما هو امر اضافي يختلف بالنسبة الى الاشياء فربما يكون شيء

والمعنى في حقيقة افراده نخ

ماخوذا بشرط لا بالنسبة لما تحته ولا بشرط بالنسبة لما تحته وعلى هذا ستعرف حاصل الكلام في الصورة الجسمية فنقول ان
مع المادة للانواع التي يمكن ان يكون موجودة بلا افراد بدون ان ينضم اليها المعاني الكلية في الوجود بالعين الى عرف
جزء الاتحاد بها في الوجود او لا يمكن فان لم يمكن كانت الصورة الجسمية مادة او جزء المادة طبيعة جنسية
انها اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك المعاني كانت جنسا للانواع البسيطة التي يحصلها العقل من الصورة
المذكورة ومن تلك المعاني وتلك المعاني فصول لتلك الانواع واذا اخذت بشرط لا بالنسبة اليها كانت
مادة عقلية لتلك الانواع وتلك المعاني صورا عقلية ولم يكن في كانت الصورة المذكورة طبيعة نوعية
بمعنى انها اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى التعينات والتشخصات التي لا بد ان يكون منضما اليها في الوجود
بمعنى الاتحاد بها فيه وكون الافراد الشخصية تحمل في العقل عليها ولا الصورة المذكورة تكون نوعا لتلك
الافراد واذا اخذت بشرط لا بالنسبة الى تلك التعينات كانت مادة عقلية لها ولتلك الافراد وحيث
يكون ما به تختلف انواع الاجسام صورا متمايزة في الوجود الخارجي عن الصورة المذكورة ويكون
الصورة المذكورة مادة خارجية لها ولانواع الاجسام اما الصورة فبمعنى كونها محلا لها واما الانواع
فبمعنى كونها جزءا ماديا لها وتلك الصور يحتمل ان تكون صورة للصورة المذكورة وللانواع الاجسام المطلقة
فبمعنى كونها حالة فيها واما للانواع فبمعنى كونها جزءا صوريا لها وانواع الاجسام على هذا لكنها مركبة
مطلقة في الواقع سواء اكان تسمى بسائط في الاصطلاح وان تسمى مركبات ثم انهم يزعمون ان الصورة
المذكورة على هذا اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصور التي تختلف بها الاجسام انواعا كانت
جنسا لتلك الانواع وتلك الصور ايضا اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصورة كانت
فصلا لتلك الانواع واذا عرفت هذا فنقول ان الشيخ ان الصورة الجسمية ماخوذة وحدها او
مع المادة لها وجود في الخارج متحصل متمايز بدون انضمام معنى كلي اليها في الوجود فتكون
طبيعة نوعية بالنسبة الى الافراد الشخصية التي تحمل عليها وان تلك المعاني الكلية نوع من ذلك اذا اخذت
لا بشرط بالنسبة الى الصورة التي تحلها في الخارج كانت جنسا للانواع المركبة التي عبارة عن الصورة
المذكورة ومن تلك الصور وعند هذا تم حقيقة الحال والكل الاشكال فتدبر فتأمل على انك
قد تحققت ما تبين لك الفرق بينها فيما تقدم على انك قد عرفت الفرق بين المادة والجنس فيما تقدم

منشاء

بكلمها

لك منشأ عن غير حاجة الى الرجوع الى الموضع الآخر فمثال الجسم المقدار ان المقدار وما يشبهه لا يمكن
ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا يحصل له في ذاته ما ينضم اليه الا ان يكون مخصصا
فيه من احد الفصول المنضمة اليه فاذا تحصل وصار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون شيء ما به الاتفاق
نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها فهي مما يصح ان يكون موجودا محصلا
مادة لكثير من الانواع لا انها في نفسها طبيعة متحصلة ليست مفتقرة الى فصل يحصلها نوعا اذ يمكن للوهم
تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا لفرض الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار
عن كل ما يزيد على كونه كما متصلا ذا وضع وليس اذا انضمت الى الجسمية فصول او صور اخرى كانت
محصلة في انها جسمية حتى يكون وجوده ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك
فيها ولا ايضا اذا اثبتنا مع الاتصال الجوهري شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا
من شأنه ان يتقوم مفردا بذاته عن الضمائم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية عن المادة ذات الاقطار
في الخارج من غير انضياف شيء اليها لكن نحتج ببراهين يعلم ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق
عن كافة الصور التي كالات زائدة على جسمية الجسم وهي مبادي الفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالنمو
والحيوان والنبات والروائح وغيرها انتهى ولا يخفى ان الشيخ ادعى ان الجسمية طبيعة متحصلة في نفسها
لا يحتاج في الوجود الى انضمام شيء اليها فيه ثم السعد ان الجسمية التي ذكرنا انها ليست
الجسمية التي جنس للانواع بل الجسمية التي هي مادة لها بمعنى الماخوذة بلا شرط بالنسبة الى الصورة النوعية
ولا بشرط لا لكنه ذكر انه عرفت الفرق بين الماخوذ بشرط لا وبلا شرط في البرهان وسيأتيه
ذلك ايضا فمع هذا لا بد ان يكون الفرق الذي على بهمنيار المثال الذي اورده هو هذا الفرق
وكان ما ذكره القائل لا ربط له بهذا الفرق بل غاية ما يفهم منه الفرق بين المقدار والجسمية
في ان الاول لا يمكن ان يتحصل في الوجود الخارجي بدون انضمام شيء اليه في الوجود بخلاف الثاني
منه وهذا لا دخل له في المقام والاستدراك الذي هو غرض الشيخ لئلا يعترض عليه بان ما ذكره
بهمنيار ان الجسمية ليست بجنس منافي ما اشتهر بينهم انها جنس للانواع الاجسام والحاصل ان مراده
الشيخ بهمنيار المثال على ما قرره القائل انما يحصل الفرق بين ما هو جنس وما هو ليس بجنس بسبب

بجعلها نوا

اعطاه قانون هواته بل يحكم العقل بامكان وجود الشيء متحصلا في الخارج ممتازا بدون انضمام
معنى كلي اليه او لا وعلى الاول لا يكون جنسا وعلى الثاني يكون جنسا والغرض الفرق بين معنى الجسم الذي
حكم الشيخ عليه ههنا بانه ليس بجنس ومعناه الذي هو جنس في ابن احدهما من الاخر الا ان يختلف
وبين اذا عرف الفرق بين ما هو جنس وما ليس بجنس بالقانون المذكور ههنا عرف ان الجسم الذي
حكم عليه بالجنسية اي معنى هو والذي يحكم عليه بعدمها اي معنى وفيه ما فيه **قوله** الا مادة وانفصال
فنقط استثناء آخر قوله ليس يحصل نوعيتها بشيء **قوله** وكذلك اذا اثبتنا مع الانفصال شيئا
آخر في الظاهر ان مراده بالانفصال الصورة الجسمية وحدها فكان ما ذكره سابقا على هذا بقوله واذا
الذي يتكلم فيه ما بيانا لان الجسم اي المادة والصورة لا يحتاج في الوجود الا انضمام شيء آخر اليه
فيه من حيث به انه ليس بطبيعة جنسية وهذا بيان لان الصورة الجسمية وحدها ايضا كذلك ورفع
لتوهم من ربي ان الحكم هذا يعم من الصورة فلا يمكن وجودها بدون المادة فكيف يقولون انها في الوجود
لا تحتاج الا انضمام شيء اليها بيان الفرق بين المعنيين بما فصله وعلى هذا مراده بقوله شيئا آخر
الظاهر انه الهيولى ويمكن ان يكون مراده بالانفصال لا الصورة الجسمية وحدها بل الجسم وكان ما يتجه
هو ان الجسم لا يحصل نوعيته شيء ينضم اليه سوى المادة والصورة ومراده من هذا الكلام انا
اذا اثبتنا للجسم من الصور النوعية على ما برهن عليها انها لا بد منها في الجسم فلا ينافي
ما ذكرنا من انه طبيعة يتحصل بدون شيء آخر ولا يخفى ان كلام الفاضل الذي نقلنا انفا قد ينطبق
فيه بلوحا لتعبير هذه العبارة من الشيخ لكن فيه تشويش لا يعلم انه على اي معنى حمل كلام الظهير
من التامل فيه فافهم **قوله** وتلك الفصول في اثبات له الظهير راجع الى قوله شيئا لا يحوج
اليه ان يصير حصولها غير المقدار اي لا تحوج تلك الفصول في ذلك الشيء الى ان يصير سبب حصول
تلك الفصول امرا غير المقدار بل مع الفصول ايضا هو مقدار متعين وفي بعض النسخ يحوج
بدون لا وعليه المقدار رجل غير المقدار ومعناه ايضا على المعنى الاول وفي بعضها لا يخرج
اي لا يخرج تلك الفصول ذلك الى ان يصير سبب حصولها امرا غير المقدار وهو ايضا متحد معهما في
المآل **قوله** فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة اه قد عرفت سابقا ان في احتياج

جميع

جميع افراد الجسمية الى المادة كفى البرهانان اللذان ذكرهما على تقدير تماميتهما ولا حاجة الى ما ذكره من
انها طبيعة نوعية فلا تختلف افرادها في الحاجة وعدمها فان قلت لو قطع النظر عن البرهان ثبت
ان طبيعة الجسمية من حيث هي جسمية تقتضي المادة وفرض انه ثبت ان بعض افراد الجسمية محتاج الى
المادة وحال فيها فهل يثبت احتياج الجميع اليها وحلولها فيها بناء على ما ذكره الشيخ من انها طبيعة
نوعية وبالجملة هل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة نوعية في محل وبعضها لا في محل ام لا قلت الظاهر
بالنظر الى الوجدان وان كان انه لا يجوز لكن يشكل اقامة البرهان عليه وقيل في هذا المقام ان ما به
وحقق البرهان ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بالامور الخارجة من الفصول التي لا دخل لها
في افادة الجسمية وكل ما لا تختلف افرادها الا بالامور الخارجة فهي نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة
نوعية محصلة ثم يجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان آخر بان يضم اليها كبرى فيقول ان الجسمية طبيعة
نوعية وكل طبيعة نوعية لا تختلف افرادها في نحو الوجود ينتج ان الجسمية لا تختلف افرادها في نحو
الوجود فيصرح باللازم المقصود وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجة الى مادة لان
الحاجة الى المادة حاجة في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا حتى يكون
تارة موجودة بوجود رابطي حال في مادة وتارة توجد بوجود استقلالي قائم لا في محل و
اللواحق الخارجة لا تغير نحو وجود الشيء النوعي الا ما يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه
بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني عنها نوعان مختلفان من
الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة نوعية بوجه من الوجوه ولسبب من الاسباب
فكل ما يحتاج الى المادة لا يمكن تجرده عنها سواء كان جسما او شيئا آخر فالجسم وكذا كل ذي مادة
يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن اللواحق المادية من الكم والكيف
وغيرهما مفتقرة الى المادة فعلم بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب
التنبيه عليها وهو ان الجسمية يمكن ان يؤخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من
المادة والصورة كما ان الواحد قد يؤخذ نفس الواحد وقد يؤخذ شيئا ذلك الشيء هو الواحد
فان اخذت الجسمية ان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية محضة لا توجد الا

وبعض افرادها غير محتاج الى المادة

لا تغير ص

في الوهم الذي اخذت منشأ ذلك الشرح هو المقدمة فلك الجهات كانت مركبة من شيء حسبه بالمعنى الاول
فحاجة الجسمية بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في الماهية
والقوام وسنوضح ذلك في المقالة الثانية في مباحث الماهية حيث نذكر ان الفصل باي معنى فصل وباي
معنى صورة وباي معنى نوع الذي صورة الشيء تمام حقيقته نوعية حتى انه لو امكن وجود المجرد
عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا انتهى قد عرفت ان ما اتفقه الرجل انما يبين مجرد
ان بعض افراد الجسمية محتاجة الى المادة حتى يحتاج اتمام المطلب الى ما ذكره ثم ما ذكره من ان
الحاجة والغنى نوعان من الوجه ولا يجوز ان يختلف في وجه نوع واحد بالنوع فامر لا محصل
له عند العقل السليم كما لا يخفى على من له ذهن قويم وطبع مستقيم ولا يخفى ان الجنسية التي ذكرها
من ان الجسمية قد يكون هي الصورة فقط وقد يكون بمعنى المجموع المركب من المادة والصورة
وان المعنى الاول يحتاج في الوجود الى المادة والثاني في الماهية والقوام كانها ليست امرا دقيقا
بل ظاهرا وكانها لا يحتاج الى جعلها من باب الواحد حيث يوضحها فانه نقل الواحد وتارة
انه شيء هو الواحد ايضا ما سيذكر بعد ذلك من الفصل هي الفصل والصورة والنوع من ان
صورة الشيء تمام حقيقته فكانه لا مدخل له في المعنى الذي هو بصدده وهو ظاهر فافهم قوله يستحيل
ان يوجد بالفعل معراة عن الصورة اي صورة كانت لا خصوص الصورة
الجسمانية وما ذكره بقوله وايضا فانها لو فارقت الخ يثبت به انه لا يجوز تعريتها عن الصورة
الجسمانية قوله ومما يوضح ذلك بسرعة انا بينا الخ حاصله انا بينا ان كل شيء يوجد فيه شيء
بالفعل ومع ذلك كان فيه استعداد شيء وكان منقسما كان المادة الاخيرة اذا فرض
تعريتها عن جميع الصور وكانت موجودة فلا شك انه يكون امرا بالفعل اذ كل موجود
مستقل بالوجود امر بالفعل قطعا وفيه ايضا استعداد الاشياء اذ هو ماخوذ في الهيولى
فيكون فيه امران مادة وصورة وكلامنا في المادة الاخيرة وقد اشير الى ما سبق ان بعض
المقدمة ان ما فيه فعلية واستعداد ففيه امران لو تمت لدلت على ان الهيولى على تقدير
المفارقة ايضا فيها امران اذ العقل يحكم بان كل موجود متمايز فيه فعلية ولا يمتنع كونها

نوعه ثم

لكان له امران ذو

محلا

محلا للصورة ومتقومة بها فلا يتحقق ذلك نعم لو قال احد بان الهيولى والصورة متحدتان في الوجود
كما قاله بعض لما كان يبعد ان ينفع في المقام ثم قيل في هذا المقام المقصد من هذا الفصل بيان امتناع
تجرد الهيولى عن مطلق الصورة وعليه برهان احدها ما نبه لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ
امر حقيقته انه موجود مستعد فالاستعداد فصل الهيولى وكلما كانت في ذاته نفس القوة والاستعداد
لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها الا مع
صورة تنوعها موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف
جعلتم الهيولى في ذاتها امرا بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع
اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله بالفعل سيما الجزء الذي
فانه الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما ترى ان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود
في الخارج مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته
ومن حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود
او كانت جزء صورة الشيء لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود مستقل
ذلك البعض غير مستقل ولا تمام الوجود وكذلك كل مادة فانها بالقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة
للشيء فانها بالفعل ذلك الشيء وثانيها ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن
الصورة لزم تركيبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك بيان الملازمة
انها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء اخر فيكون
ذلك الوجود الامر كما من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او
الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريتها عن الصورة واول صورة تقوم الهيولى
البسيطة هي الجسمية لان الهيولى ما لم تتجسم اولا لم يتنوع بالانواع الجسمانية
وانواع انواعها هي التي كان المقصود انه حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا [illegible]
بحسب التقوم الاستعدادي واما بالنظر الى الترتيب الذاتي بين الموجودات انفسها فكل ما هو
اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص [illegible] [illegible] الصورة

النوعية التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا اي اقوم في الوجود من الصور التي هي
مبادي الفصول البعيدة كالحساس والنامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمعنى ان فرض
الجسم اي المادة الاولى التي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر بما هو جوهر انتهى وفيه نظر لان البرهان المذكور
يسع له لبس شاسوى ما ذكره الشيخ اصلا لان المقدمة القائلة بان ما هو نفس النوع والاستعداد
لا يجوز وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع ليس في بيانها سوى ان ما هو موجود مستقل اي محصل
بالفعل قطعا فالنوع لو كانت مستقلة فيها فعلية والمفروض انها قوة محضة وهو بعينه ما ذكره
الشيخ ثم قد عرفت ان كون الهيولى جزء الموجود بالفعل وكذا كونها جزء ما وما لا يؤثر في نفي وجوده
بالفعل مع انتفائها عن الصورة في الوجه وكونها محلا لها على ما هو الظاهر من كلامهم انما يؤثر
لو كان يؤثر اتحادهما في الوجود وما ذكره من ان الهيولى بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر فهو مما لا
يصح لان الهيولى نوع من انواع الجوهر كما نوعاه وهو كسائر الجواهر وفصله الذي هو القابل المستعد
على ما ذكره الشيخ فكيف يمكن ان يقال انه بازاء الجنس الاقصى الا ان يكون مراده التشبيه في
عمومه وابهامه فافهم **قوله** فيكون تقصها في المقدار مختصا بجزء اي يكون الاختصاص بالجزء
متقدما على مصادفة المقدار **قوله** فيتقدمها في المقدار حيث انضاف اليه بهذا وجد في
بعض النسخ الذي رأيناه ولا يوجد له محصل والصواب اسقاطه من البين لتمام الكلام
بدونه وعدم مدخليته في المرام اصلا ولعله كان الواو بدل الفاء وح يظهر له محصل
الواو للحال كما لا يخفى **قوله** ولا يجوز ان يكون التخصيص قد حصل له دفعة الخ فيه نظر اذ يجوز ان يكون
الهيولى العالم الجسماني مجردة ثم قارنتها الصورة وحصل لكل جزء حيزه الذي هو فيه كما هو في اصل
الخلقة عندهم واي محل ما لا يجد فرقا بين ان يكون العالم الجسماني قديما ويكون اجزاؤه كل من
اجزائه المتصل مختصة بحيز حال مصادفة المقدار لا قبلها كما هو زعمهم وبين ان يكون حادثا
ويكون اجزاؤه مختصة بحيز حال تلك المصادفة من غير حاجة الى اختصاص سابق او مرجح
تحكم ولو قيل ان حدوث الاجسام عندهم مما لا يصح اذ لا بد في الحدوث من حركة سابقة
ولا حركة عند عدم الاجسام مطلقا نقول على تقدير التسليم يجوز ان يحدث فوق الفلك

الاول

الاول جسم او اجسام كان هيولاها مجردة ثم قارنتها الصورة الجسمية والنوعية وحصلت
فوق الفلك الاول كما هو الكل ابتداء لئن يوجد اجسام فوق الفلك الاول ولم يكن الاجسام
متوجهة اليه وتلك المناسبة وضع ما العقل للمنع محالا **قوله** وكذلك ان كان قبوله المقدار
اذ الوجه السابق جار فيه بعينه كما لا يخفى **قوله** على ان كل ما من شأنه ان ينبسط الخ فيه
منع اذ المسلم ان كل ما ثبت فهو حال انبساطه متحيز وذو وضع وجهة واما قبل
الانبساط فلا **قوله** وكيف يكون ذات الجزء لها في النوع ولا بالفعل فيقبل الكم الهيولى
المفروض تجردها ذات حيز بالنوع وكانه اراد بذات الحيز حالة اجزائها محاملا ان ما ليس له
اجزاء بالفعل اي متصل ولا بالنوع اي متصل لا يقبل الكم او اراد بذات الحيز بالفعل ذات الحيز
حقيقة اي الموصوف بالتحيز حقيقة وبذات الحيز بالنوع الموصوف به بالعرض كما هو شان الهيولى
عندهم وفي بعض النسخ لا بنوع لها في النوع ولا بالفعل وعلى هذا لا خفاء في توجيهه **قوله**
وايضا فلا يخلو اما ان يكون الخ حاصله ان وجود الهيولى ان كان وجود قابل اي مجرد القابلية
فلا يخلو اما ان يكون متقبلا اذ مجرد القبول لا يمكن ان يكون موجودا مستقلا بل لا بد من فعلية
وان كان وجودها الخاص بها اي حقيقتها على ما هو المصطلح في الوجه الثاني امر متقوما اي امرا فعليا
غير ذي كم وغير ذي حيز ثم يعرضه قبول الكم والتحيز فلا يخلو اما ان يبطل حقيقتها الخاصة بعد عروض
هذا المعنى اولا والاول مح بالضرورة وكيف يمكن ان يبطل حقيقة الشيء بورود عارض عليه العارض
في نفسه ان يكون لذلك الشيء وكذا لو قيل ان حقيقتها يتبدل في الاستحالة الانقلاب ايضا ضرورة واما
ان لا يبطل ولا يتبدل لكن كان وجودها الخاص امرا لا يتقوم بالفعلية وعدم التحيز بل امرا
قابلا فقط لكن عرضه اولا صورة فصار بها بالفعل امرا غير متحيز ولا متجزئ بل من قبيل المجردات
ثم زال عنها هذه الصورة وحصل لها الصورة الجسمية فصار متحيزا وذا اجزاء وذا وضع فيستقل
الكلام في الامر المشترك الذي هو المادة الاولى حقيقة ونقرض فيها ما فرض وتتم الدليل
وانت خبير بان هذه المقدمة مما لا دخل له في الاستدلال بل يكفي ان يقال اولا ما فرض
لا اتم الدليل ولا حاجة الى ما تقدمه وهو كذلك وايضا يرد عليه ان في الشق الاول لا يلزم مطلوبه

اذ غاية ما يلزم منه عدم جواز التعري عن مطلق الصورة لا عن الصورة الجسمية التي نحن بصدده
على انه يمكن على بعد ان يحمل الكلام من قوله وايضا فانها لا يخلو الى قوله فلتفرض الآن دليلا
آخر على امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصورة لا عن خصوص الجسمية ويكون قوله فلتفرض الآن
دليلا على امتناع تجردها عن خصوص الجسمية وح لا يرد عليه شيء من الايرادين لكنه بعيد جدا والحق
انه لا تفاوت يعتد به بين هذا الدليل والدليل الذي ذكره اول الفصل سوى اشتماله على زيادات
لا حاجة اليها وقد قيل في هذا المقام بين سبيل كلا لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية ويعين وجود
لانه اما وجود قابل او لا يكون وجود قابل والثاني مح كما دل عليه [illegible] سالك لاثبات الشيخ
وهو برهان التفرق والفصل الوارد على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فيتعين الاول
فيكون الهيولى لازمة المقبول لشيء ما لان لوازم الماهية لا ينفك عنها فلا يمكن تجردها عن
المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر في الاحتمال الاول
يلزم ان يكون ذاته المقبول فلا يصح تعريتها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان يكون
وجودها وجود قابل فقط الى آخر ما قاله وفيه نظر لان غاية ما يلزم من برهان التفرق والفصل
ان الهيولى يلزمه القبول لا المقبول فلا يلزم امتناع تعريتها عن المقبول ولو حمل الكلام على ان
مراده ان الهيولى مجرد القابل فلا يمكن ان يكون مجرد القبول موجودا بالاستقلال فح بعده عن
العبارة ظاهرة مع فساد ما ذكره سابقا من انه ينبغي له برهان على هذا المطلب وليس في هذا
الا ما ينبغي له برهانا فافهم **قوله** ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال
الآخر كذلك لعل هذه المادة اذ كلها لزم ان يحدث عندها لمفارقة حال لا يحدث للآخر لابد لنفيه من
دليل **قوله** فنقول مح ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا ام لا يكفي ان ما ذكره وارد عليه النقض
كما نقول ان مادة الهيولى ان الجسم اذا انفصل يصير الهيولى اثنين واذا اتصل بعد الانفصال
يصير الحصتان الاثنان من الهيولى واحدا والجواب الجواب وما قيل في ان الاتحاد فيهما لا
يمتنع اذ معنى الاتحاد فيها انه مقدار ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث فيهما
صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقدارين نسبة الكل الى جزئيه فيتوهم انهما اتحدتا وانما حقيقته

الاتحاد

احتياج وهم

الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مح كما بينه الشيخ بقوله ومن المح ان يتحد جوهران الى قوله و
كلاهما في نفس المادة لا في شيء ذي مادة انتهى وفيه نظر اذ لا يلزم فيما نحن فيه ايضا الاتحاد بين امرين
متحصلين اذ الموجود ان المادة المشتركة بين الصورة الجسمية والعرض الجسماني حصل لها الهوية
جسمانية واحدة وصارت جسما واحدا بالعرض ثم انفصل الجسم وصارت المادة حصتين
جسمانيتين بالعرض فيمكن ان يصيرا تينك الحصتين واحدا بسبب زوالهما عن الصورتين
وحدوث صورة واحدة عقلانية كما يمكن صيرورتهما واحدا بسبب زوال الصورتين وحدوث
صورة جسمانية واحدة والتفرقة لا بد لها من دليل فان قلت اذا فرض زوال احدى الصورتين
وبقاء الهيولى مجردة بصورة عقلية فيزول الكلام في خصوص هذه الحصة المجردة من الهيولى
وتتوهم انه نسبة لها الى اصل الهيولى مع قطع النظر عن تعددها ولا يمكن ان يقال انها جزؤه لعدم
تعددها ولا انها عينه لما ذكر الشيخ من انه يلزم ان يكون حكم الشيء منفصل منه في حكمه ولا ينفصل منه شيء
وهو باطل بالضرورة قلت ما تقولون في نسبة حصة من الهيولى المتصورة باحدى الصورتين الى اصل
الهيولى المجرد في نفسها عن المقدار والحيز وكونها مما هو قولكم فهو قولنا فتدبر **قوله** فيجب ان يكون لنا
وليس لكل صورة جسمانية لها صورة مقدارية وجه فيه لان المدعي ابطال الاختلاف بالتفاوت
في المقدار او غيره ذلك وهذا لا يبطل الا الشق الاول والاولى ان يبطل شق الاختلاف ايضا بما
ابطل به الاختصاص وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع
ذاته الاستعداد الانقسام ثم ان اراد بالاستعداد للانقسام الاستعداد القريب له فلان
لم يحصل الا بمقارنة المقدار الذات كما قاله لكن لا نسلم ان ما يجوز في وقت من الاوقات ان يصير
اثنين لا بد ان يكون في طباع ذاته الاستعداد القريب للانقسام بل يكفي الاستعداد البعيد
وان اراد مطلق الاستعداد فمسلم انه لا بد منه في جواز صيرورة شيء اثنين لكن لا نسلم انه لا يحصل
الا بمقارنة المقدار الذات الا ان يقال ان هذا ليس كلاما على حدة بل هو نتيجة كلام السابق
ومبني عليه وح يمكن ان يحمل الكلام على كل من الشقين ويتم ما الدليل الذي ذكره وان [illegible]
في تمام الدليل لكنه امر آخر وقد تكلم فيه ولا يلزم ههنا ايراد الا ان هذا قد قيل في هذا المقام

الجسمانية وهم

تعددها وهم

المواد وهم

بعد شرح قول الشيخ نوع مما نبين ونحقق ان الهيولى في ذاتها وهو بها ان جسماني لا يمكن ان يلحقها نحو آخر
من الوجود يكون امرا عقليا غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا لكن هذا ذاته هيولى الاول ما
يتصور في الذهن انه صورة عقلية وجودها وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا بعينه غير ان
جوهر بالنوع غير متصل الهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك العقول ان الهيولى عقلا غير قابل للقسمة
اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى الا انها يصلح ان يعبر عنها لما
التي يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا بالحقيقة وبهذا الوجه يستقيم الاحكام
التي ذكرت في الاستدلال على انه في تجردها عن الجسمية انتهى وفيه نظر اذ غاية ما لزم من كلام الشيخ على التقدير
تمامه ان الهيولى لا بد ان يكون في الخارج مقارنا للمقدار دائما واما ان يكون قابل للقسمة الفكية ايضا
كانت سواء كانت في الذهن او في الخارج فلا يلزم منه شيء مما ذكره اصلا وهو محل بل لا يلزم منه ان
يكون قابلا للقسمة الوهمية ايضا اينما كانت بل يجوز ان يكون في الذهن مجردة عن المقدار كما
يشعر به كلام الشيخ بعد ذلك وايضا ليت شعري كيف يحكم بان الهيولى لا يمكن تعقلها مع ما ذكر
من يناخذ من حقيقتها الجوهر المستعد وهذا الاستدلالات علة والولم يكن هذا لكنها جوهرا بها
لا يكمل اتمام الاستدلالات المذكورة فافهم **قوله** ولان هذا الجوهر الى قبيل زيد بيان صحة
التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك ليبان ان الهيولى في ذاتها
ليست بكم وان كان وجودها غير منفك عن كمية ما والدليل على مغايرتها في الوجود للكمية
والمقدار قبولها الانقسام والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا الصورة
الجسمية التي بها قوام الهيولى فهي ايضا مغايرة للمقدار في الوهم لان نسبة الهيولى في ذاتها الى سائر
الاقطار والابعاد نسبة واحدة فلا يختص بذاتها من جهة ذاتها بقبول مقدار بعينه دون مقدار
اطول منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون مقدار اكبر او اصغر منه وان كانت الصورة
الجرمية الجوهرية واحدة في الصور بح لما علمت ان الصورة الجوهرية ايضا مما لا يوجد الا متعينا
وهميا اوحتما ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك
بحيث انها قابل تحسب باي وجه من المقدار فهي ايضا مما لا يحسبها الا اختصاص بقدر دون
نوع منها

قدر فنسبة ما هو غير متجزئ في ذاته كالهيولى او غير متجزئ تجزءا منقسما الى الهيولى او جسما بل فرضيا عقليا
فقط كالصورة الجسمية الى المقادير متجزئ لنسبة واحدة والا لكان له مقدار معين يطابق ما يساويه
دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجزئ وغير مختلف النسبة الى الكل والى جزء من
يكون جزءا منه في ذاته يطابق جزءا من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزي بحيل بالقوة القريبة
نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا بالعرض بحيل لها من جهة المقدار جزء وكل يطابق جزؤه جزء
المقدار وكله كل المقدار كسائر الاوصاف التي تكون بالعرض كالتحيز وقبولها الاشارة والشكل
والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكرناه يمكن لمادة ان تصير تارة بالتكاثف وتعظم بالتخلخل انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان كون الهيولى مغايرا للكم والمقدار لا يستلزم ان يكون نسبتها الى جميع ~~الاحيازات~~
المقادير على السوية الا يرى ان الصورة النوعية مغايرة للحيز مع ان نسبتها الى جميع الاحياز
ليست على السوية واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الصورة الجسمية حالها في الجواز متصلا وحدة او
حسا بل فرضيا عقليا ان اراد به ان طبيعة الصورة كذلك فهو كذلك لكن لا ينفع فيما نحن
بصدده وان اراد ان الصورة الشخصية كذلك فلا نجزم لما في بطلانه وعدم معقوليته بل لا بد ان
يكون كالاثر ما اليه يسابق ان الصورة الشخصية ليها في ذاتها اجزاء خاصة لا ان يحصل لها الاجزاء باعتبار
عروض المقدار وتلك الاجزاء التي بحسبها الامتداد قطعا وذلك لما ذكرنا من ان البديهة
تحكم بان الشيء الذي لا يكون له اجزاء في ذاته لا يمكن ان يحصل له بسبب الغير اجزاء بحيث له الواحدات
كما لا يمكن ان يحصل ذاتيات شيء من غيره كذلك لا يمكن لا ان يحصل اجزاء من غيره وقد يقال
الفرق هناك بين الصورة الجسمية وبين الهيولى والاعراض فالصواب في توجيه كلام الشيخ
ان يقال مراده ان الهيولى لما لم يكن لها في ذاتها اجزاء لا يكون لها جسمية مرانها كالصورة الجسمية بالظاهر
في معنى اثبات الهيولى بالبرهان الاول ان ما يكون كذلك ينعدم بالانفصال والهيولى لا بد ان
لا ينعدم بالانفصال فاذن لا يمكن ان يختص ذاتها بقبول حظ وقدر بعينه بل يمكن ان يجوز
العقل ان يكون نسبتها الى جميع الاقطار والاقدار على السوية فيمكن ايضا بهذا المعنى التصغر
بالتكاثف وتعظم بالتخلخل فما ذكره رفع للاستبعاد في التخلخل والتكاثف بيان لصحة

تجويز بها الا امكانها الواقعي ثم يستدل بعد ذلك عليها وقوعها بشهادة الحس على هذا لا يرد
على الشيخ في كلامه بهذا النحو في المقام اشكال فقد اشرنا اليه سابقا ايضا وهي ان الصورة الجسمية كما عرفت
لابد ان يكون لها اجزاء معينة في ذاتها ولا معنى لان يحصل لها الاجزاء بسبب المقدار وح يشكل امر
التخلخل والتكاثف مع بقاء الصورة الجسمية الواحدة بعينها كما اشار اليه الشيخ ههنا ايضا حيث
قال ولو كانت الصورة الجسمية واحدة لعل الشيخ عنه على ما قلنا سابقا بان يقال انما التخلخل
والتكاثف لا يزيد الاجزاء ولا ينقص على ما هو في الواقع من حيث الجزئية انما يتبدل الاوضاع حيث
كانت مندمجة فيصير منتفشا او بالعكس وبذلك يتفاوت مقدارها وكميتها فتدبر **قوله** وهذا المحسوس
اي وجود التخلخل والتكاثف محسوس يشهد به الحس على ما ذكره من الامثلة المشهورة التي لا حاجة
الى ذكرها **قوله** بل يجب ان يكون تعيين المقدار عليها اي قبيل بعض لا يكفي في تعيين المقدار الجسمي وجود
الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه من سبب غيرها وذلك السبب لابد ان يكون غير الهيولى
المقارنة لها لانه لا يخ اما ان يكون امرا مقارنا لها كالصور النوعية والاعراض واما ان يكون امرا خارجا مباينا
اما السبب المباين فلا يخ اما ان يكون افادته المقدار للمادة المقدرة بتوسط شيء اخر بان يكون ثم
اثر يتبع ذلك الاثر حصول المقدار او يتبعه استعداد او لا ثم يفيد بواسطته المقدار او لا يكون
افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول من الترديد الاول هو المط وكذا الاول من الثاني يرجع
الى ما هو المط وهو ان السبب المرتب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير في
الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو باطل والا لزم
ان يكون المواد والاجسام كلها لكونها متساوية في الاستحقاق للحكم متماثلة المقادير والاحجام
لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة متفقة واحدة والفاعل الخارج نسبته الى المقادير
نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية في الاستعداد فلا يختلف مقاديرها
واللازم باطل بالوجدان فكذا الملزوم انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان
الصورة الجسمية لها في ذاتها اجزاء فيجوز ان تقتضي قدرا خاصا ويحصل للهيولى ايضا ذلك
القدر بسببها فلا حاجة الى امر اخر بل نقول لازم من كلام الشيخ ان الهيولى تجوز العقل ان يعين

لنسبتها

نسبتها الى جميع المقادير على السوية ولم يثبت انها كذلك في الواقع فيجوز ان يقتضي ان كل هيولى خاصة
قدرا خاصا منه دون حاجة الى سبب اخر فان قلت ما ذكره من شهادة الحس بالتخلخل والتكاثف يدل
على ان نسبة الصورة الواحدة والهيولى الواحدة الى المقادير المختلفة واحدة في الواقع لا بمجرد تجويز
العقل فلا يكون اذن اسناد المقدار الى الصورة الخاصة او الهيولى الخاصة قلت لعل الصورة
الخاصة او الهيولى الخاصة تقتضيان بالطبع قدرا خاصا ان لم يكن مانع من خارج كالقسر الذي يحصل
به التخلخل والتكاثف مثل الاثر انهم يسندون المقادير الى الصورة النوعية مع ان في
صورة التخلخل والتكاثف قد تبقى الصورة الواحدة النوعية ايضا بعينها ويمكن دفع الايراد
عن الشيخ بان يقال مراده ان الهيولى لا يكفي في تعيين المقدار بل لا بد من امر غيرها من صورة او غيرها
سواء كانت صورة جسمية او لا كما قاله انما قال من ان الصورة الجسمية ايضا لا تكفي وح اندفاع
الايراد الاول ظاهر واما اندفاع الايراد الثاني فلان يقال ان تشخص الهيولى بالصورة لا الهيولى
الشخصية اذا اقتضت مقدارا معينا فللصورة مدخل فيه ايضا وهو المط فان قلت هل يمكن
دفع هذا الايراد بان الهيولى قابلة محضة فلا يمكن ان تقتضي قدرا خاصا على ما يفهم من كلام الفاضل
قلت لا اذ معنى اقتضائها القدر الخاص ليس الا انه لا يقبل الا هذا القدر وهذا لا ينافي كونها قابلة
محضة اذ ليس فيه فاعلية اصلا واما ثانيا فلان كون نسبة الفاعل الخارج الى المقادير واحدة على
تقدير تسليمه انما هو على تقدير عدم حصول امر خارج واما على تقدير حصول امر خارج فلا نسلم ان
نسبة الفاعل الى جميع الصور على السوية وعند ما فصل فاصل الجسم وقطعه بوجه خاص ينبغي ان
الفاعل صورتان على المادة خاصتان فنقول فيما نحن فيه ايضا انه كان بسبب الامر الخارج الذي
هو الفصل يفيض من الفاعل صورتان خاصتان على المادة مع تساوي نسبته الى جميع الصور
من دون حصول استعداد خاص للمادة كذلك يمكن ان يفيض عنه مقداران خاصان ايضا من دون
استعداد وعروض في المادة ويمكن ان يقال انه ليس فيما نحن فيه ان لا يكون استعداد وحال للمادة
بسببه يفيض الصورتان من الفاعل بل المقدار الساري في الصورة السابقة المقدار لها انما
اعد لها لقبول الصورتين وهذين المقدارين وما ذكره الشيخ من انه لا بد من صورة اخرى

في المادة لتشخيص المقدار اعم من ان يكون ذلك العرض نفس المقدار او غيره وفيما قلته نقض المقدار
او الصورة بما لها مدخل في تعيين المقدار فلا نقض فافهم **قوله** ومع ذلك ايضا فلا يجب ان يصدر
اي علما انا نعرف انه لا يجوز ان يصدر عن ذلك السبب حجم الا ان يصدر عنه حجم معين وفي جميع الاجسام
اذ عند تساوي النسبة كل حجم يصدر يكون ترجيحا من غير مرجح **قوله** ولا ايضا لكونها مادة لها
مصور بالكمية المصور بصيغة اسم الفاعل اي المقدار الخاص لا يجوز ان يكون لنفس المادة بذاتها
ولا للمادة باعتبار ان لها فاعل مصور بالكمية اي نفس المادة مع الفاعل فقط بل لا بد من
امر يستحق به المادة لان يفيض من الفاعل الكمية الخاصة ولا يمكن ان يفيض منه الكمية اي الحجم الخاص
من مرجح والا لزم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة الفاعل والقابل الى جميع الاحجام والاقدار
ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا اي ذلك الامر الذي به يفيض من الفاعل الاقدار المختلفة على المادة
يجوز ان يكون امرا مختلفا بالنوع مطلقا كالحرارة والبرودة فان الحرارة تعد للمقدار الاعظم
والبرودة للمقدار الاصغر والحرارة والبرودة مختلفان بالنوع ذاتا ومطلقا لا انهما تعدان
بحسب الظاهر تحت نوع واحد **قوله** ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف كمراتب الحرارات والبرودات
فان كل مرتبة منها تقتضي مقدارا خاصا وتلك المراتب ان كانت امورا مختلفة بالنوع عند
التحقيق لكن بحسب الظاهر تعد نوعا واحدا فجميع مراتب الحرارات تعد من نوع الحرارة وجميع مراتب
البرودات تعد من نوع البرودة **قوله** ولئن كان الاشد والاضعف قد يتغايران الاختلاف
في النوع اي المغايرة والمخالفة التي ذكرها بين الاختلاف بالنوع وبين الاشد والاضعف
انما ما ذكرنا من ملاحظة الواقع والظاهر واما باعتبار ان الاختلاف في النوع مطلق وهذا نوع
خاص منه واما باعتبار انه لا يرى ان التفاوت بالشدة والضعف تفاوت بالفصول بل
بالمصنفات واما انه يرى راي الاشراقيين من ان التفاوت بالشدة والضعف نفس الماهية
لا بامر اخر فافهم **قوله** وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات اي تهيؤ المادة المعينة لمقادير مختلفة
وجواز تعاقبها عليها مبدأ من مبادي الطبيعيات حيث يبتنى عليه كثير من مقاصد الطبيعي كما في
النمو والذبول وحدوث البخارات والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل

ودفعها

ودفعها كذا قيل **قوله** وايضا فان كل جسم يختص لا محالة اه يريد اثبات الصور النوعية للاجسام و
حاصله ان كل جسم مختص بحيز يطلبه عند الخروج منه ويستقر فيه عند الوصول اليه وذلك ليس للجسمية
لتساوي نسبتها الى جميع الامكنة ولا للهيولى لكونها قابلة محضة فيكون لامر اخر غيرهما وهو
الصورة النوعية لا الجسمية ولا الهيولى لما ذكرنا ولا يخفى ان الدليل الاول يمكن توجيهه بوجهين
احدهما ان يكون بيانا لاختصاص كل جسم بحيز بناء على المذهب الحق بان في العناصر
وعلى هذا ليس بتام اذ لا يتأتى هذا المطلب في الافلاك وثانيهما ان يكون بناء على النحو
المشهور من ان كل جسم اذا خلي وطبعه يكون في مكان مخصوص وبهذا الوجه عام وثانيهما ان
يكون حاصل الدليل ان كل جسم في حيز لا محالة وكونه فيه لا بد له من سبب وهذا ايضا عام لكنه
وهن جدا كما لا يخفى ثم بهذا تقام ان اصلهما اثبات امر في الجسم سوى الهيولى والصورة الجسمية
والاخر كون ذلك الامر صورة اي جوهرا لا عرضا اما الامر الاول ففي الدليل الاول يمسك
تارة في تعيين ذلك الاقتضاء والطلب من امر خارج باجزاء الدليل على النحو المشهور من
انه يعرض الجسم بحيث الطبع بحيث لا اثر فيه من خارج والكلام لرد عليه مشهور في الكتب
لا حاجة الى ذكره وتارة بان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية وهو كما ترى وتارة بانا نعلم
بديهة ان هذا المطلب والحركة من ذات الجسم لا من خارج وهو قريب وفي الدليل الثاني ايضا يمسك
بالوجهين الاخيرين وقد عرفت حال كل منهما واما الامر الثاني فتارة يتمسك فيه بانا نعلم بديهة
ان الامر الذي في الجسم ومصدر الاثار المحسوسة منه امر داخل في حقيقة الجسم التي لها وحدة حقيقية
ونعلم ايضا بديهة ان الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية لا يتألف من الجوهر والعرض فيكون
ذلك الامر جوهرا وكل من المقدمتين محل كلام وتارة بان اختصاص الاجسام بالاعراض لا بد له
من سبب ولا يكون هو الهيولى والصورة الجسمية لاشتراكهما ولا من الخارج لتساوي النسبة فيكون لامر داخل
واورد عليه تارة بمنع تساوي نسبة الخارج وتارة بالنقض بالصور النوعية اذ نقول اختصاص
الاجسام بالصور ايضا لا بد له من سبب ويطرد الدليل فيلزم ان يكون للصور صور اخرى وهكذا
الى غير النهاية وقد يدفع هذا النقض بان الصور سبب لتخصيص الاجسام فلا يحتمل سؤال انه

لم يختص هذا الجسم بهذه الصورة بخلاف الاعراض بهذا وقد قيل في اثباتها ان هذه الامور صورة لان
لان الآثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتيات للاجسام ومبادي الفصول لها فتكون
جوهرا اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية محتاجا الى مخصصات وغيرها
فننقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات
يتقوم بها الجسم الطبيعي انواعا والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب انتهى وفيه نظر لجواز
ان يكون الاستناد بطريق التعاقب بان يكون كل عرض سابق معدا للاحق وهو غير ممتنع عندهم ثم قال
هذا القائل طريق آخر لاثبات هذه الصور من جهة تقويمها الطبيعة الجسمية وجعلها انواعا وان كانت
محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصلات ومقومات اخر اذ يمكن ان يكون الجسم
المركب من الهيولى والصورة الامتدادية امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت
الجسم المطلق فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا لنوعه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه
فيحتاج الى ما يقومه ويحصله بالفعل شيئا يجري مجرى الفصول وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه
موجودا وان لم يكن داخلا في قوام ماهيته وهو جوهر فذلك المقوم جوهر وهو المسمى بالصورة النوعية
انتهى وفيه نظر لان ما ذكره من ان الجسم المركب من الهيولى والصورة يمكن ان يكون امرا قائما بالفعل ان
اراد انه لا يجوز ان يكون طبيعة محصلة في الخارج فهو مع كونه ممنوعا خلاف ما صرح به الشيخ سابقا
من ان الصورة الجسمية طبيعة محصلة قائمة واعترف به هذا القائل ثمه وهنا ايضا وان اراد ان وجوده
في الخارج موقوف على الصورة النوعية وان للصورة النوعية مدخلا في وجوده فهو اول المبحث
وعين النزاع فكيف يسلم ذلك من يقول ان الصور التي يسمونها الصور النوعية اعراض وهو ظاهر ثم قوله يجب
ان يكون داخلا في قوامه موجودا لا يخفى انه ممنوع لانه يجوز ان يكون خارجا عنه لابد ان يكون له مدخل في وجوده ثم
قال هذا القائل كلمة عرشية ان الذي اجراه الله به سنته واغاض علينا بفضله ان الصور
النوعية ليست بجواهر ولا اعراض بل هي حدود وتشخصات للهيولى في انواعها والوجود ليس بجوهر
في ذاته ولا عرض بل الاتحاد بالماهية من صفات احدهما وذلك لان التميز ان من فصول الجواهر
متحدة مع الصورة الجنسية لكن للمفصل المقسم ولكنه متحدة معه في الوجود الان الفصل من حيث

بلبها

بهذا يجب المعلوم في المعنى فيجوز ان يعرض احد ما لازم اعم للآخر ولا آخر عارض اخص له فاذا لم يكن
فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف
والفصل اقول تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقته الفصل بعينها الصورة الخارجية فوجب ان
لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات ولا ايضا تحت شيء من المقولات الباقية
العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان وجود
الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا ماهية للوجود بل لانه متحد مع الجوهر
متحد مع الماهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا
انتهى وانت خبير بان هذا الوجه الذي ذكره كما انه وجوه للفصل لابد ان يكون وجود الجنس
ايضا فيكون حقيقة المركب جوهرا بسيطا منتزعا من امور متعددة من الجنس والفصل فيلزم ان
ينتفي التركيب الخارجي راسا وهو خلاف المفروض فافهم قوله فان المادة اذا جردت في
الوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود يعني ان المادة اذا جردت في الوهم فقد فعل
بها فعل وهو التجريد لا يثبت المادة مع ذلك الفعل في الوجود الخارجي والحاصل ان تجرد
المادة عن الصورة في الخارج ممتنع لكن يمكن في الوهم هذا هو الظاهر من سياق العبارة وقد
في تفسيره فان المادة مطلقا اذا جردت في الوهم عن الصورة وصيرت في الذهن بحيث لا تقبل
الاشارة والقسمة والتجزي فكانه قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه
الوجود الخارجي وقد اشرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى المجردة عن الصورة لا
حقيقيات يمكن الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير انتهى وهذا مع بعده عن العبارة فيه ما عليه
سابقا قوله واتضح ان كلا منهما في الحال الى المادة والصورة الى بعض ان الكلام في العلاقة
التي بين المادة والصورة من حيث الوجود اذ تبين ان كلا منهما لا يمكن ان يوجد بدون الآخر
وههنا نريد ان نحقق ان هذه العلاقة التي بينهما من حيث الوجود من اي جهة فنقول لا يمكن ان
يكون من حيث ان الهيولى استعداد للصورة لان الاستعداد للشيء من حيث هو استعداد
لا يوجب وجوده بل لابد من امر آخر وهو ظاهر ولان الاستعداد للشيء يجوز وجوده لكن الكلام

في الوجه وجوب وجود هذا اللزوم وانه حق كما حققه وقد قيل في توجيه العلاقة التي كلامنا فيه
الكائنة بين المادة والصورة ان المثلا ان تشبيه الموجود بين جهة واضافة الاستعداد لا بمعنى
المادة بالقياس الى الصورة الموجودة حال الفاعل بل الصورة التي هي غير موجودة بالفعل
بل بالقوة وكذا الصورة صورة للمادة بالقوة وانما تحصلت بالفعل بحلول كونها مادة بالفعل
لا بهذه الصورة بل مطلقة بالمادة الاخرى للصورة الاخرى فان الهيولى مبهمة الوجود لا تحصلت
بصورة تحدد لها نحوا من الوجود يمنع من سعة الصورة الاخرى فثبت ان كل الفعل بينهما
تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم الوجودي على نحو غير التضايف انتهى ولا يخفى ان مراد الشيخ
والتركيب لا يجوز ذلك بناء على هذا الحمل والضم الا الاستعداد المأخوذ في الهيولى الذي هو من اركان
لبس الاجرد والقبول لا الاستعداد بالمعنى المصطلح الذي لا يجامع الفعل وهو ظاهر **قوله** فلا يجوز
ان يكون رفع احدهما علة الا لانفي ان اقحام حديث الرفع في البيان وهذا التطويل الذي تجشمه
الشيخ مستدرك في الحاجة والسبب في ذلك هو الاحتياط في توضيح المقصد وتبيينه بل لا فائدة فيه الا تكثير
السواد وتسويد البياض وكان حق البيان ان يقول وكل شيئين ليس احدهما علة للاخر ولا
معلولا له ثم بينهما هذه العلاقة فلا بد من ان يكونا معلولين لثالث اولا ولا يجوز فيما نحن فيه
ان لا يكونا معلولين لثالث لان مثل الهيولى والصورة لا يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود
ولا يجوز ان يصير شيء منهما واجبا بالاخر الا هو خلاف المفروض فيجب ان يصير واجب الوجود هو و
صاحبه بالاخر لا الاخر لوجوده الا في العلل في ثالث فتعين ان يكونا معلولين لثالث فلا تنظر
كيف يمكن ان يكون ذاتيه كل واحد منهما في قوله واما ان كان رفع احدهما ذاته خيرا من هذا
التقرير مع البيان ولا طائل للزوائد التي اوردها الشيخ اصلا لا في التتميم ولا في التوضيح
قوله فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه الا فيه نظر اذ جميع الممكنات لا يلزم ان ينتهي
الى علة واحدة موجبة كيف لو كان كذلك للزم من عدم كل ممكن معاذ الله عدم الواجب
فالصواب ان لا يتعرض لهذه المقدمة بل يقال ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للاخر
لا بد ان يكونا معلولي علة ثالثة رابطة بينهما وهذا الربط اما بان يقيم كلا منهما بالاتحاد

نعلوم

احدهما بالاخر والاول في تعليم الشيخ قوله بالاخرة في الشق الاول من علية احدهما للاخر
هنا وفي هذا المقام ابحاث كثيرة اوردناها في تعليقات الاشارات فمن اراد الاطلاع عليها
فليرجع اليها **قوله** ويكون الحق هو القسم الذي قلنا بعض اذا كان احدهما بعينه اقرب
فيرجع الى القسم الاول في الدليل الذي قلنا ان احدهما علة والاخر معلول فكان القسم الاخير
الذي يأتي بعده لك ايضا يرجع الى هذا القسم فعلى اي تقدير يثبت ان احدهما علة للاخر في نتيجة
ان تنظر في انه ايضا وقيل في توجيه هذا المقام اشار به الى هذا القسم الذي ذكر الشيخ انه يرجع الى القسم
الاول وهذا هو موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي يحتمله في اول النظر اذ الحق ان العلاقة بينهما
علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الاخير
وهو ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان
يكون وجه احدهما علة علة الاخر والاخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول
المعلول معلول فرجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والاخر معلولا وهذا الشق هو كون
احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق بط لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله
لانه ما يستظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت
علة مستقلة ام غير مستقلة انتهى وانت خبير بان حمل الحق في كلام الشيخ على ما يفهم من كلام هذا
القائل بعيد جدا بل الظاهر ما ذكرنا مع ان ما ادعاه من ان الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة
ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة امر لا شاهد عليه اذ لم يثبت
من كلام الشيخ في هذا الموضع وغيره ولا صح كلام عنده ان الهيولى والصورة لا بد ان يكونا معلولي
علة واحدة بل الشيخ يصرح بخلافه هذا بان علة الصورة يجوز ان يكون غير علة الهيولى التي
بها تركبها الصورة الان يكون المراد معلولية لثالث باعتبار انهما لا بد ان ينتهيا بالاخرة
الى واجب الوجود لكنه بعيد في المقام وان كان الشيخ حمل هذا الانتهاء ههنا من قبيل الاشتراك
في العلة ثم ما ذكره من ان هذا الشق وان كان باطلا لكن لم يلتفت الشيخ الى ابطاله فامر عجيب
وليت شعري من اين فهم ان هذا الشق هو كون احدهما علة مطلقة للاخر اذ ليس فيه الا ان

فقد راجع فرد

العلية لا العلية المطلقة فتنقلب **قوله** لان قولنا قوة القبول والاستعداد ام قد عرفت ان ليس
المراد بالاستعداد هنا سوى القبول وهو لا ينافي الفعل والدوام ورجح نفي علية المادة
بالنسبة الى الصورة التي لا ينافيها بهذا الوجه مشكل لان تحميل الكلام على ان المستعد بما هو
مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له بل لو كان سببا له لكان فعليته وراء الاستعداد
وكان قوله ولو كان سببا وجها آخر لا يمكن من تتمة سابقه لكن يرد الايراد على هذا الوجه
الآخر وسلم الاول عنه **قوله** فان الفعل ليس بمعنى يخص نحو من انحاء البحث يوجب في حق التسمي
جميعا الظ انه هذا اشارة الى كون العلة علة لما هو مقارن ولما هو مباين وان التسمي
بهما ويحتمل ان يكون اشارة الى كون العلة متقدمة بالذات والزمان وكونها مقارنة ومباينة
جميعا ويكون القسمان قسمي الترديدين كليهما ومثال القسمين في الترديد الاول ظ ومثال الثاني
مثل الموضوع للعرض والباري تعالى للعالم وقد قيل وانما ذكر الشيخ هذين القسمين لان كثيرا
من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجوب زائد على مهية الواجب فيهم والمهية علة للوجوب
قياسا على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك
في غير وجودها بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من زعم
ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة وهذا مذهب
اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي سبق زمان عليه لم يكن فاعلا [illegible]
له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المعلول حتى انهم يتحاشون عن كون النار فاعلة للحرارة
والماء فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في
الوجود دون ان يقارنه فلا يتصور مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا
لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر ويتبين ان استحالة كون المادة
علة للصورة ليست من جهة انه لو كانت علة لها لزم ان لا تكون سابقة عليها في الوجود اذ لا يلزم
ان يكون علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين
لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون

الماده

المادة سببا للصورة هو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان و
السبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم واياما كان
او زمانيا انتهى فيكون المادة في الحقيقة لها قبول الصورة واما خاصية كل صورة فانما يكون
عن تلك العلل وانما يكون كل صورة اه هذا الاستدلال من العجائب اذ ظ على كل احد انه اذا
كان شيء مع امر سببا لخصوص فرد من طبيعة ومع امر آخر لخصوص فرد آخر منها وهكذا فلا يلزم من
ذلك ان لا يكون لذلك الشيء صنع في تلك الخصوصيات اصلا الا يرى ان الشيخ بعينه ذلك يقول
ان الاضاءة تحصل من سبب مفض ومن كيفية لا بعينها ثم تلك الكيفية يتمم الشعاع على خاصية غير
الخاصية التي يتمم كيفية اخرى فلو كان ما ذكره الشيخ هنا حقا لزم ان لا يكون للسبب المفض دخل في الاضاءة
وبالجملة فساد هذا اظهر من ان يخفى ثم قيل في هذا المقام في توجيه هذا الوجه واما الوجه الثالث
فبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الجسمية ان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها
ومأخوذة بنفسها وبالاعتبار الذي هو بحسبه جزء الاجسام الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة
الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين
وبحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت
انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون اما فلكا او
نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشيء جسما هو بعينه جعله فلكا او عنصرا او انسانا
او غير ذلك بل جعل الجسمية ووجودها تابعان لجعل كل من المخصصات الصورية التي بها تصير
انواعا بحسب احد الاعتبارين وما ذكرنا اولا باعتبار آخر اذا تقرر هذا فنقول لو كان
المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة للانواع والتالي ظ فالمقدم
مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما ثبت
ان المادة شيء بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل
في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة لهيولى العناصر فالمراد به
انها كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها

العيني م

جسما او

باعتبار ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها
لكانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في
ذاتها الا بالصورة فاذا كانت كذلك كان ما توجبه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة الحقيقة
اذ لازم المتفق متفق في الحقيقة قاله وانت خبير بان ما ذكره في تمهيد المقدمة مما لا محصل له اصلا
وقد مر الاشارة اليه ايضا فيما سبق بيانه لان كون الجسمية المأخوذة بشرط لا نوعا محصلا في الذهن
ماذا اريد به فان اريد به انه يجوز ان يكون الجسمية بهذا الاعتبار موجودة في الذهن بدون ان
ينضم اليها شيء في الوجود بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد وان كان لا يمكن ان يوجد في الخارج
كذلك فهو فاسد قطعا اذ كل جنس حاله كذلك لانه يمكن ان يوجد في الذهن بشرط تجريده عما عداه
من المعاني الفصلية وان كان لا يمكن وجوده في الخارج كذلك فاي معنى لما ذكره الشيخ
وتجشم الاستدلال عليه من ان الجسمية طبيعة نوعية واختلافها بالخارجيات دون الفصول ثم ما
ذكره هذا القائل ايضا من انها نوع محصل غير مختلفة الافراد وان اريد به معنى آخر فليبين
اذ لا يفهم معنى معقول في المقام سوى ما ذكرنا ثم التوجيه الذي ذكره الكلام من ان هيوليات
الافلاك متخالفة الانواع يجري في العناصر ايضا مع انهم فرقوا بين هيوليات الافلاك والعناصر
وقالوا ان هيوليات الافلاك متخالفة بخلاف هيولى العناصر الا ان يفرق بينهما باعتبار
ان هيولى العناصر عندهم شخص واحد فلعل هيوليات الافلاك لم يكن شخصا واحدا عندهم وان
كانت نوعا واحدا هذا وبما ذكرنا ظهر ان الاختلاف الذي ادعاه الشيخ في الصورة جسمانيات
شخصي فرع بوجوب استدلاله بهذا الاول في غرض الشيخ ليس الصورة الجسمية بل الصور النوعية
ومراده من الاستدلال بهذا الوجه الثالث الاستدلال على عدم تعري الهيولى عن الصورة
النوعية لا الجسمية ايضا كما نبهنا قوله قابلا لان ينفذ فيه الشعاع اي لا ابر دمنه ويحكى كما في
الصيقل لان ينفذ ويخرج عنه كما في الشفاف قوله ولا يبعد ان ما علمت ان كذلك هذا
اشمل واشد موافقة قيل ربما يختل هذا المقام بان يشبه ذلك بالمبدأ المستحفظ لوجود
المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة لشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة بدل

واحد

واحد منهما ويقيم آخر بدلها انتهى ولا يذهب عليك ان معقب البدل في الهيولى لو كان فعله مجرد
ايجاد الصور المتعاقبة في الهيولى وكانت الصور موجبة ومبقية لما كان هذا موافقا لمذهبهم
اذ على هذا يصير المعقب علة بعيدة والصورة علة مطلقة قريبة وهذا مما لا يجوزونه بل لا بد ان يكون
لذلك المعقب فعل قريب في الهيولى بتوسط الصور المتعاقبة اولا ثم آخر غير ذلك المعقب وعلى هذا
ممسك السقف ان كان له اثر قريب في امساك السقف بتوسط الدعامة حتى كان الدعامة
آلة له في الفعل بمنزلة المنشار للنجار في المثال مطابق لمطلق ما نحن فيه من صدور فعل من
امر شخصي مع انضمام امر كلي واما لخصوص المادة فيمتنع تعدد الواحد وهو ان يكون المؤثر في الهيولى
موجد الصور فالمثال مطابق من وجه واما على التقدير الآخر وهو ان يكون موجد كل منهما على حدة
فليس بتام الانطباق عند ما يفرض ان شخصا يمسك سقفا بمعاونة دعامات متعاقبة

وتمام الانطباق خ

ينصبها شخص آخر قوله فنقول لنا ان لا نمنع ان يكون الواحد الخ هذا الجواب يحتمل وجهين احدهما
ان المسلم ان علة الواحد بالعدد لا بد ان يكون فيها واحد بالعدد وان كان فيها امر كلي ايضا
حتى ان فاعله ايضا لو كان هو المجموع لكان الا جلية اذ تماسهما ان ما يعلم هو ان فاعل الواحد بالعدد
لا بد ان يكون واحدا بالعدد واما ما سواه من الشرائط وغيرها فلا وفيما نحن فيه الفاعل هو
المفارق وهو واحد بالعدد والصورة بمنزلة الشرط والآلة فلا يضر كونها واحدا بالعموم و
كان قول الشيخ ولا بد ان يكون ايجابها اي انظر الى الوجه الثاني ولعله اقرب الى الصواب ايضا ثم قد يطول
في المقام بعد توجيه جواب الشيخ واما الوجه الثاني في الجواب ان الذي نعوذ به فهو ان الهيولى ليست
شخصا متعين الذات بل هي مبهمة الحقيقة متعينة الوحدة والوجود حتى ان وحدتها وتشخصها
شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على اي وجه كانت
ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والماهية باي
من غير انضمام الوجود الخارجي اليها اذ لا خفاء في ان سبب الهيولى ليس مفهوم الصورة
ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا العام
المتحصل بنحو تام من الوجود لمثل هذا الواحد الذي وحدته العددية لا يكفي اقوى من الوحدة

الجسمية لان تعينه الشخص يحصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعية والجنس مما يحتاج في تعينه النوعي
الى فصل من الفصول المنوعة التي هي بازاء الصور النوعية بل الى فصل مخصوص واما الافتقار بشرط
انضمام الامر القدسي فلبيان ان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى واحد شخص البتة بل الى
الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه فيكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من
مشخصاتها المتعاقبة ومما يوضح ما ذكرنا انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة
الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بمعنى ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة
فالصورة بطبيعتها لا بشخصها الهيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من تعين الصورة
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع ما فيه من ارتكاب الاستشهاد في المقدمة الكلية العقلية من ان الاثر
في الواحد بالعدد لا يد ان يكون واحدا بالعدد وفيه انه كانه لم ياخذ مقصود القوم على وجهه
اذ الظاهر ان مقصودهم ان الامر القدسي لا يمكن ان يكون مؤثرا قريبا في الهيولى لانه يكون الافتقار الى
مجرد لا يمكن موجبا للصور اذ هو باعتبار الصورة علة قريبة مطلقة وهم يتحاشون عنه
فتلبث قوله فالصورة اما صورة لا تفارقها المادة ام اعاد هذا التقسيم ثانيا لافادة
بعض ما عسى ان لا يستفاد مما سبق من كيفية استتباع المادة في الصورة الثابتة على كل من الاحتمالين
اللذين في الصورة الثابتة من كون علة الصورة والهيولى واحدة ومن كون علتيهما متغايرتين
ومن ذكر وجه آخر لعدم جواز كون الهيولى علة للصورة لم يذكر فيما سبق قوله فذلك اظهر
فيها ان كون القوام للصورة اولا ثم للهيولى اظهر في صورة تكون لكل من الهيولى والصورة شيء
آخر منه في صورة يمكن لهما مؤثر واحد وكانت وجه الاظهرية ان في الصورة الثانية يتوهم
كونهما في مرتبة واحدة حيث انهما معلولا علة واحدة واما في الصورة الاولى فلا يتوهم فيها
توهم اصلا قوله ولا يجوز ان تكون الصورة ام في المرتبة من الكلام ما لا وقع لها اصلا وما
ادري اي وجه لايراده قوله ولا يشبهان الخ ان وفي بعض النسخ ولا يشتبهن ولا بد من تقدير
مثل ولا يخفى شيئا ونحوه وقد قيل تقديره وقد يقال ان شيئا انهم وهو مجاز قوله ويتبين
بهذا ان كل صورة توجد في مادة مجسمة الخ كان مراده انه يتبين بما ذكر من ان المادة لا يجوز ان

تكون علة للصورة ان كل صورة توجد في مادة مجسمة فعلة توجد ولا يكفي في وجودها المادة اذ
الدليل جار في كل صورة لكن لما كان دأب الشيخ التكرار والتفنن في الكلام وايراد الوجوه الكثيرة
لمطلب واحد لم يقنع بهذا بل بسط الكلام وقال اما الحادثة فكذا اذ لو كان المادة هي العلة لكانت
دائمة الوجود لا حادثة واما الدائمة فلان نسبة المادة الى جميع الصور على السوية فلو فرض كونها
علة للصورة ايضا لكان يحتاج الى علة لتخصيص الصورة وهذا انما يصح على تقدير كون جميع الهيولات
واحدة بالنوع او بالشخص واما على ما هو المشهور من اختلاف هيوليات الافلاك بالنوع فلا
يمكن ان لا يكون مراده انه لا بد من علة لوجود الصورة بل انه لا بد من علة لتخصيص الصور بالمادة
لكن في كونه مبنيا لما سبق لا يخلو عن خفاء وعلى هذا وجه الظهور في الصور الحادثة ايضا ظاهر اذ
المفارق الموجد للصور لو كان كافيا في وجود الصور الحادثة لما كانت حادثة على ما هو زعمهم من
قدم المفارق فلا بد من امر آخر من الاستعداد ونحوه واما الصور الدائمة ففيها اشكال اذ بعد
تسليم كون نسبة المادة الى جميع الصور على السوية لم لا يجوز ان يكون المفارق علة للصورة الخاصة
وكانت تلك الصورة الخاصة مخصصة للمادة لا ان المادة تخصصت بتلك الصورة حتى يسأل
عن سبب تخصيصها الا ان يكون مراده بعلة التخصيص اعم من ان يكون نفس علة الصورة او امر
آخر من حج ومخصص من الاستعداد ونحوه والغرض ان الهيولى وحدها لا يكفي في التخصيص
انه لو حملنا الكلام على الصور النوعية واختصاصها لا في خصوصيات الصور الجسمية ايضا لما كان
يلزم اشكال من حيث انهم يقولون ان تشخص الصورة بالمادة فكيف يقول الشيخ انه لا بد في
خصوصية الصورة من علة سوى المادة هذا وقد قيل في هذا المقام وما يجب ان يعلم ان الصورة
وان كانت بما هي صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق لكنها لا يتقوم الهيولى في جهة
تعينها الشخص وما يلزم تشخصها من التناهي والتشكل ثم قال لما نجد واحد من الغافلين من يقول
ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعتها نوعية مشتركة في الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة
فيلزم ان المادة ان كانت متشخصة بها افاد كما يدل عليه في كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا
متعينا بالفعل في نفسه وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص مادة

المادة متقدم والا كانت متشخصة بالصورة يلزم الدور فليعلم ان ههنا تشخص الصورة بالهيولى
غير معنى تشخص الهيولى بالصورة فان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص
او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر هي القابلية والاستعداد
وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة ان [illegible] قابل لتشخص الهيولى لتشخص
او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة تشخصها
يتشخص بها الهيولى كما ان السواد نفسه ما يتسود به الجسم فالهيولى بالاستعداد والعلة القابلية للصورة
المتشخصة والصورة بسبب التشخص علة فاعلة لتشخص الهيولى واما الصورة فتشخصها فهي علة
لكون الهيولى جوهرا فاعلا لتشخصها بالمستقل غير جوهرية القابلة وتشخصها الفاعلي المستمر فلا يلزم
الدور لاختلاف الجهة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من معنى تشخص الصورة بالهيولى مما لا يستقيم الا على
الاشراقيين لما يقولون ان الصورة لا تحتاج في الوجود الى الهيولى بل في التشخص لكون الفاعل في باب
التشخص وايضا الهيولى لما كانت قابلة للصورة المتشخصة كما قالت لطبيعة الصورة فلم لا يستند
تشخص الصورة اليها والدور الذي ذكره لا حاجة في دفعه الى هذا بل ما نقلنا عنه سابقا من ان
تشخص الصورة بتشخص الهيولى وتشخص الهيولى بنفس الصورة مما يدفعه وكانه لم يقنع بما فيه
من المساواة فاعلية ما في الهيولى وهو باق قاعدتهم من انها قابلة محضة ثم ما ذكره من حصول
تشخصين للهيولى احدهما باعتبار نفس الصورة والاخر باعتبار الصورة المتشخصة امر لا يظهر المحصل
وانما هو مجرد عبارة وايضا القول بان نفس طبيعة الصورة من حيث الوجود لها مدخل في وجود
الهيولى وتشخصها ثم الهيولى المتشخصة تصير سببا لتشخص الصورة على ما هو [illegible] كلام غير معقول
اذ [illegible] ان التشخص في مرتبة الوجود ولا معنى [illegible] بعد الوجود متشخصا بسبب امر [illegible] والاتباع
[illegible] فالحق على تقدير صحة ما ذكروه من ان تكثر اشخاص نوع واحد [illegible] انه يلزم [illegible]
الاشخاص المادة [illegible] انه لا يتكثر [illegible] لا مادة له [illegible] التكثر فان
اذا اوجد الصورة اوجدها متشخصة لكن لا بد من مادة [illegible] متكثرة والا فيوجد
شخص واحد فقط وبالجملة حديث التشخص وسببه وكيفيته وتكثره ووحدته امر

صعب

صعب جدا او ما هو دائر بينهم وسائر على السنتهم ليس بما يسمن ويغني من جوع ثم انه اي القائل
اورد ههنا تقريبا اشكالا على الحكماء وهو ان تقدم الصورة على المادة وتقدمها [illegible]
وتقدم المفارق على الجميع بناء على قولهم ان الجوهر جنس لما تحته اذ عندهم ان الذاتي لا يختلف بالتقدم
والتأخر وهذا نفوا ذاتية الوجود لما يقع فيه التقدم والتأخر وقرر الجواب على وفق
ما يستفاد من كلام الشيخ في التعليقات من انه لا اختلاف في معنى الجوهر بالتقدم والتأخر بل في
الذاتية كما في الوجود واما ههنا فكس [illegible] اذ ليس الاختلاف بين الامور المذكورة في الجوهرية
بالتقدم والتأخر حتى لا يكون الجوهر جنسا بل اختلافها بالتقدم والتأخر في الوجود فغاية ما لزم
منه ان جوهرا متقدم في الوجود على جوهر آخر ولا محذور فيه انما المحذور اذا كان جوهر اقدم
من حيث الجوهرية من جوهر آخر بمعنى ان جوهرية احد الجواهر صار سببا لجوهرية آخر وما نحن فيه
ليس كذلك ثم قال والعجب من بعض اجلة المتأخرين [illegible] حيث انهم ذهبوا الى
اعتبارية معنى الوجود وجعلوا المجعول والجاعل نفس الماهيات ثم انهم انكروا التشكيك
بالتقدم والتأخر في الذاتيات فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر آخر وهم لا يعرفون
واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك
في الذاتيات بالتقدم والتأخر والشدة والضعف ولذا ان جوهر الاقدم والاشد انه جوهر
من جوهر آخر وجعلوا اجزاء العالم بصورها النوعية كظلال لاجزاء العالم الاعلى وصورها
المفارقة والكل عندنا راجع الى الوجود ومراتبه ودرجاته في الشدة والضعف والعلو
والدنو انتهى ولا يذهب عليك ان التعجب الذي فعله من بعض اجلة المتأخرين ليس في موضعه
اصلا لان معنى كون المجعول والجاعل نفس الماهيات على ما صرح به ذلك البعض هو ان الجاعل
بالجعل المركب كما يقولون ان اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود [illegible] ان اثره هو نفس
المعلول وغاية ما يلزم منه ان جوهرا يكون اثره جوهرا آخر وذات جوهر يكون اقدم من
ذات جوهر آخر وهذا ليس تشكيكا في الجوهر بل التشكيك فيه ان يكون جوهر اقدم في الجوهرية
بالمعنى الذي ذكرنا من ان يصير جوهرية فرد سببا لجوهرية فرد آخر وههنا ليس كذلك بل فرد

نفس خ

جوهرها البسيط لوجود جوهر آخر او قيل ان الذات بالم يصير اثرا لم يكن جوهرا فصارت الجوهرية
معلولة مع انه مشترك الورود في الجعل البسيط والمركب يتوقف في جوابه ان جوهرية الجوهر
ليست معللة حتى يحتاج لذلك الوجود نعم يترتب الوجود فان قلت تقدم فرد الجوهر على فرد
آخر لمن قيل انه في الوجود فيرجع هذا القول الى الجعل المركب وان كان في الجوهرية فيلزم التشكيك
في الذاتي كما قاله هذا القايل قلت لا نم انه اذا قيل ان التقدم في الوجود يرجع هذا القول
الى الجعل المركب اذ لا منافاة بين ان يكون الاثر نفس الذات ويكون التقدم في الوجود ولئن سلم
فنقول اذا لم يكن التقدم في الوجود لا يلزم ان يكون في الجوهرية بل يجوز ان يكون نفس ذات
هذا الجوهر متقدما لا ان يكون متقدما في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا والقول بانه لا معنى لتقدم
نفس ذات الجوهر بل لا بد من ارجاعه الى التقدم في الوجود كلام آخر على تقدير تمامه يبطل الحكم
في الجعل البسيط لانه يلزم عليهم التشكيك في الذاتي فان قلت لعل الاثر الحقيقي ايضا مرادهم
بالتقدم والتاخر في الذاتي هذا المعنى قلت ح تمهم الوفاق والحاصل ان التقدم والتاخر
في الذاتيات الذي انكره ذلك البعض المحقق هو ما ذكرنا ولا يلزم عليه هذا لاخر
الذي ذهب اليه من الجعل البسيط فان كان الاثر ايضا ينكرون هذا المعنى ويثبتون
معنى آخر فلا نزاع له معهم في هذا المعنى وان كان يثبتون ذلك فالنزاع بينهم قائم
ثم لا يخفى ما في الشرطية التي ذكرها من ان الرد اقبح لما زعما ان الوجود لا حقيقة له ويعود
الى جواز التشكيك في الذاتي اذ هذا التقدم لا يستلزم التمام الا بان يستلزم المشائين
قالوا بالاول ودون التام فافهم قد عمت المقالة الثانية ويتلوها المقالة الثالثة والكلام
في المقالة الثالثة **المقالة الثالثة** قيل الغرض من هذه المقالة البحث عن
احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق
مهيته اقسامها الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الوجود بما
هو موجود فجرى مجاري البحث في هذا العلم عن الحيثيات الوجودية انتهى **قوله** ذواه اشاره
الى ما ينبغي ان يبحث عنه من احوال المقولات التسع في عرضيتها قبل المقصد من هذا الفصل

فتعم

اثبات

اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه بعض الناس في المقولتين منها اعني الكم والكيف
واعلم ان العرضية هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهر فانها عبارة عن نفس
المهية المشتركة بين الجواهر فالجوهرية ذاتية لماهيته والذاتي لا يعلل فيكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى
الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرض لماهيته بمعنى عارض
المهية لا عارض الوجود وكثيرا ما لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى
العرضي عوارض خارجية كما في الاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك
بل العرضية قسم من الوجود والوجود على المهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية و
الاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم
يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه خاص من الوجود و
طبيعة الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص والاوجه فبعد اثبات
كون الشيء داخلا في مطلق الوجود ينتقل الى الاستيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم
اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء انتهى وفيه امور احدها
جعل العرضية عبارة عن الوجود وهو محل نظر اذ الظ ان وجود العرض معنى آخر وعرضيته معنى
آخر اذ العرضية هي الحلول في الموضوع وهو ان كان وجودا فهو وجود رابطي والوجود الرابطي
والوجود في نفسه ايضا نوعان متباينان اذ الوجود مشترك لفظي بينهما وما اشتهر بينهم من ان
وجود العرض في نفسه وجوده في موضوعه معناه انه ليس يكون غير ما ثبت لها ثانيها القول بان
الجوهر نفس المهية المشتركة وفيه ان الجوهر لا يفهم منه الا الموجود لا في موضوع وهو ايضا مثل العرض
بكونه عرضيا وعلى زعم هذا القائل ينبغي ان يكون ايضا نوعا خاصا من الوجود وبالجملة جعل الجوهر
المهية المشتركة والعرض امرا عرضيا مما لا شاهد له ولا دليل عليه وليت شعري من اين فهم ان
الجوهر في انواع الجواهر امرا مشتركا وفي مقولات العرض ليس امر مشترك ولعله فهمها بالملاحظة
والا فلا من طريق البرهان ما يسدده وثالثها تعليل عدم احتياج الجوهر الى الاثبات بان
الذاتي لا يعلل ولا يخفى ما فيه بل انه يعلل بان الذاتية هي الثبوت وكانه اراد بان الذاتي

لا يحصل انه لا يحصل ثبوتا واثباتا وبهذا المعنى لا يبعد بينهم فيه من هذا اللفظ فافهم **قوله** فاما الجسم فاثباته مستغن عنه لانه محسوس معلوم بالبديهة وقد قيل في شرح هذا الكلام اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة لانه قد ابطل تركبه من الجواهر المتفاصلة واذا بطل ذلك ثبتت اتصاله اذ الاتصال في الجسم مبدا فصله الذي هو قابل فرض الابعاد الا انه يحتاج بعد ابطال الجوهر الفردة او بعد اثبات الهيولى الصورة الى استيناف نظر في اثباتهما وكيفية تعلق كل منهما بالاخر هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور انتهى وفيه اشياء احدها انه لا حاجة اصلا الى ما ذكره اذ ذكر غرض الشيخ ان اثبات الجسم مستغن عنه لانه امر محسوس لا فرق باد حسناه الى اقامة الدليل عليه وثانيها انه لا يحصل بثبوت الاتصال عند ابطال تركب الجسم من الجواهر المتفاصلة ما به الاتصال في الجسم مبدا فصله لا يظهر له وجه وثالثها ان قوله الا انه لا يحتاج الى الاخير انه استقا من الشيخ **قوله** واما المفارق فقد اثبتناه بالنوع القريب من الفعل اه قيل واما العقل فقد اثبته بهما من حيث مبدئيته للصورة ومبدئيته للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه لكن لا بالفعل بحسب الخصوص بل بالنوع القريب من الفعل لانه يتحقق وجوده الى التحقيق بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة وهو ان ذلك المبدا لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة الاول فظاهرة لانها معلولة له وعلة الجسم ومبدئه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام منتقل الى سبب وجودها فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسمانيات بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزءاه لا يمكن ان يكون علة لجسم اخر ولا لجزئه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعلها الى الجسم فلا تاثير لها فيما يفتقر في تاثيره اليه واما العرض فان كان من عوارض الجسم والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا للمفارق فيستلزم وجود المفارق فيصح وجود الجوهر المفارق على التقديرين ويصح اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى

مخرج اياها من النقصان المحتمل الى الكمال ولا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الاولى الا عقلا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر بكماله لو كان عقلا بالقوة فيلزم الدور او التسلسل انتهى تلك النسبة اللغة في ابى الى قيل وانما لم يذكر الشيخ سوى الملك لانه لم يظهر كونها مقولة اخرى مغايرة غير الوضع الخاص وبالجملة تحكيمها في ظهورها عرضيتها ما قد نبه عليه ما ذكره فقال في السلم ان صاحب التلويحات ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد مستدلا بان النسبة مفهوم واحد وهو داخل في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وكثيرا ما يستظهر بسبيه البهجة والمنعوت لان له برهان حصر المقولات الخمس على ان محمة ما هكن السبعة مشتركة في امر ذاتي هو مطلق النسبة مقدوحة وذلك لان التحقيق ان النسبة ما هي نسبة ليست معنى مستقلا في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين وهذا الاخير على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لا مرا فيها ايضا جنس واحد وليس كذلك اما كون الحركة مقولة اخرى فمما بطلناه ايضا في الاسفار انتهى ولا يخفى ان محمة التلويحات مقدوحة بمنع كون النسبة داخلة في مفهوم هذه السبعة ولعلها كانت عرضية لها واما القدح الذي ذكره هذا القائل فمبني على كون النسبة معنى غير مستقل مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين لا يستدعي ان يكون للاطراف هذه النسب السبع جنس واحد لو كان لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي بل للنسبة بما هي هي اصلا ان كان احتمالا فافهم **قوله** كما تشكك اصحاب الرواق في جوهرية الكيف فلا نحن بحاجة الى ان نورد في العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك قيل اذا كان البحث عن احوال اقسام الكيفية جوابا عن الذكر في العلم الطبيعي لان الكيفيات امور مفتقرة في وجودها ووجودها الى المادة الجسمانية الا بعض اقسامها كالقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد للمفارق والاجسام والا في النفوس المتعلقة بها فاذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي يكون البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام وبهذا يكون للحكم الالهي ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلي لكيف يصير من احوال الموجود المطلق

وكثيرا ما يطلق عليه البهجة المعجبة نسخة
نا شئ في ر
القسم في
في ر

كما نقلنا لكن قد تكلم عن كثير من احوال المادة في الطبيعيات على الوجه الخاص اللائق بها وعن كثير منها
في هذا العلم على وجه يليق به انتهى ولا يخفى ان افتقار اكثر الكيفيات في الحدوث الى المادة الجسمانية
بما لا استقامة له وان كان الشيخ ايضا قال به في بعض المواضع والافتقار في الوجه مشترك
بينها وبين الكميات فلا يستقيم اذن وجه آخر الثانية ايراد شكوك جوهرية والكيف في الطبيعيات
دون شكوك جوهرية الكم لكن الشيخ لما قال بافتقار وجود بعض الكيفيات الى المادة الجسمانية فيصح
توجيه كلامه بما ذكرنا عليه ويمكن ان يكون وجه الاخر الثانية المذكورة ان اكثر الكيفيات يتعلق
وجوده بالاستعداد المطلق المتعلق بالمادة فيكون موضع البحث عنه الطبيعيات بخلاف الكم
اذ لا يتعلق وجوده بالاستعداد فلا يكفي في الطبيعيات اذ المعتبر فيها ان يكون المنظور في الابحاث
التي فيها الحق والاستعداد وبالجملة ما دعاهم الى جعل البحث عن الكيفيات في الطبيعي والى جعل
البحث عن الكم عند هو وجه الاولوية المذكورة ايا ما كان وتدقيق في اشكال آخر وهو انه على هذا
ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكم في الرياضيات كما ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكيف في الطبيعيات
وان كان الملحوظ في هذا البحث نحو الوجود وهو لا يناسب الرياضي بل الالهي فكذا القول
في الكيف ايضا وبالجملة لا يخلو الكلام عن كدر **قوله** وكانا قد فعلنا ذلك كانه لم يفعل
ذلك اذ قد تصفحنا قدرا ولم نجده وكانه زاغ عنه البصر **قوله** واما اصحاب القول بجوهرية
الكم فمن ذهب الى قبل اما القول بجوهرية الخطوط والسطوح والنقط فمن غاية السقوط لان هذه
الامور اطراف ونهايات والنهاية من حيث كونها نهاية عدم فمنافية الآن الخط والسطح الكل
منها جهة اخرى يكونان بها كما قائما بكم آخر يستتبع التواجه واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته
لاجل صورته فوق وما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمع مع بقاء تشخصه فيدفعه انه لعل
الباقي هو تشخص الصورة الجسمية مع مقدار ما وحينئذ فان التحقيق ان ما بازاء الجنس في
كل مركب خارجي انما يتحد فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسماني ان كان مجردا عن صورة وهو
ومقدار بها الصورة الجسمية [illegible] بنوعها [illegible] حيث بطلانه لانه [illegible]
تدعمت بكونه مقدارا [illegible] المقدار [illegible] نوعية الجسم

بالمعنى

بالمعنى الجنسي انما هو جسم بمعنى مبهم غير متحصل يتحصل بما هو بازائه وهو بمنزلة المادة فلا يوجب
بطلان وجود المركب منها وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا يتعلق الا بمادة ما لها مطلق التشخص
بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم واحد لا يدل على جوهريته انتهى ولا يخفى ان ما هو
المقصد من الايراد الذي ذكره في حاشية الحاشية والاول في الايراد لزم بقاء الصورة الجسمية الشخصية
مع تبدل المقدار لا يوجب عرضيته لا يرد انه تبديل الصور النوعية في الكون والفساد على تحقق
الصورة الجسمية مع انها جواهر عندهم ولعل ما ذكره ايضا يراد به هذا لكن تطبيقه عليه مشكل
جدا ويمكن الجواب عن هذا الايراد الذي اورد بان الصور النوعية وان لم يكن لها مدخل في وجود الصورة
الجسمية وتشخصها لكن لها مدخل في تحصيل انواع الجسم وهم قد اعتبروا في الجوهر الحال ان ما نعوم المحل
او تحصيره او تصيره اياه نوعا والمقدار قد ثبت عدم تنويعه لوجود الصورة بدون
التبدل واما عدم تحصيره نوعا فظاهر اذ ليس الاجسام ذوات المقادير المختلفة انواعا
مختلفة وتقابل ان نتوقف ان التبدل لا يدل على عدم تنويعه الوجود لو لعل مقدارا ما له مدخل
في تقوم الصورة الجسمية كما ان صورة ما جسمية لها مدخل في تقوم الهيولى فافهم **قوله** فقد قال الشيخ
هي الابعاد المقدرة للجوهر الجسماني نفسه لا غير **قوله** ثم هي ليس وحده مستغنية عن ان يكون شيئا
من الاشياء ان اريد ان الوحدة لا يجب ان يكون عارضا لشيء من الاشياء فهو حق لكن لا يدل على انها
مستغنية عن الاشياء وهو ظاهر وان اريد انها مستغنية عن الاشياء فهو اول البحث **قوله** وكل شيء
فانما يصير به الكثير ان اريد التوقف فمم وان اريد الاستلزام فمم لكن لا يجدي نفعا **قوله** فيجب علينا
اولا ان نبين ان المقادير او قبل وجه التقدم ذاتيا في هذه المقاصد الثلاثة لمن بيان مهية
الشيء ونوعيتها وتحديدها وتشبيها الذي هو ايضا من مطالب الشيء التي هي ما اقدم من اثبات كنه
وجودها وكونها من الجواهر والاعراض وذلك لا اشتغال باثبات كونه جواهر الشيء ومعرفته بالبرهان
اولى بالتقدم من الاشتغال برفع شكوك المشككين لان المقصد في الاول تكميل العارف
وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير فيكون
اولى بالتقديم انتهى **قوله** وذلك بعد ان يوجد احد بالعرض الى غيره **قوله** والواحد بالعرض

هو لم يوجد ان الاكثر ان هذا هو معنى الاتحاد والهوهو والتحقيق معنى الوحدة فيه فلا يخلو عن
اشكال اذ الواحد في صورة الاتحاد بالعرض اما الذي يكون لكل من الطرفين او المجموع منهما والاول
ظ كان لا معنى له هنا والثاني يشكل الفرق بينه وحدته بهذا الاعتبار و وحدته الاعتبارية
التي يعتبر شيئها في المجموعات كالعشرة الواحدة والعسكر الواحد ونحوهما ولعل الفرق ان
في الثاني يلاحظ تكثر الاجزاء ويجعل المجموع امرا واحدا وفي الاول لا يلاحظ تكثر الاجزاء
بل يوخذ المجموع كانه لا تكثر فيه ولا اجزاء له بل هو امر واحد بسيط باعتبار ان كل من الاجزاء عين
الآخر بالعرض وقد قيل اشارة الى الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات
متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة
ولا عارضة بل اضافة محضة كنسبة صرفة كما يقال نسبة الملك في المدينة والنفس الى البدن الخ
اي لها واحد في النسبة انتهى وهذا الكلام مما لا يصح فكانه طرح باب الاختصار لظهور الامر **قوله**
وذلك الموضوع والمحمول عرض قيل واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرض فينبغي ان
يبين جهة الوحدة فيهما وانه جهة اخرى جهة يقال القاتل زيد او ابن عبد الله او زيد او الطبيب احد
الخ اي ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرض هو الوجود العرضي انتهى وانت خبير بان جهة الوحدة
في الوحدة العرضية لا يلزم ان يكون امرا واحدا كموضوع واحد او محمول واحد للطرفين اذ كما
يجوز ان يكون وحدة امر متعلق بالطرفين جهة لوحدة الطرفين فكذا يجوز ان يكون متعلق
آخر متعلق بما يكون جهة لوحدتهما اذ لا دليل على الحصر الجهة في الامر الاول وهو ظ ومن
ثم قالوا ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرض هو كون احدهما حالا في الآخر كيف
واذا جاز ان يكون كونهما حالين في محل واحد او محلين لحال واحد جهة لوحدتهما لم لا يجوز ان
يكون حلول احدهما في الآخر جهة لها بل هو اولى واقرب كما لا يخفى والقول بان الاولى ليس جهة
لوحدة الموضوع والمحمول فلذا ينبغي ان يكونا جهة الوحدة واما الاخير فلا لم يرجح لي وجه
شئ فلا يصح للجهتية فتساوله ظ اذ اي دليل على ان جهة الوحدة لا بد ان يكون وحدة امر
ينبغي **قوله** لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس اي الجنس الواحد كالحيوان الذي هو

وارجاع معنى الوحدة فيها الى وحدة
الامر المتفق ما فيه تكلف

جنس

جنس واحد **قوله** وهو الواحد بالفصل اي الواحد النوعي يلزم ان يكون واحدا بالفصل اي يكون فصل
واحد والا فظ ان معنى الواحد بالنوع والواحد بالفصل متغايران والاول هو الانسان والثاني
الناطق فكيف يكونان متحدين ولا ادري ما فائدة هذا الكلام من الشيخ والى منظور له فيه **قوله** ومنه
واحد بالمناسبة اي بالمناسبة الواحدة مثلا نسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة والحق
لا يبعد انهما متحدان في النسبة اذ على هذا يرجع الى الاتحاد بالعرض بل يعني ان نفس النسبة الكلية
التي يتحقق في هذا وهذا النسبة واحدة كما ان الحيوان جنس واحد ولا يختص ان النسبة لا يكون ان يكون
اما جنسا او نوعا او غيرهما من الكليات الخمس لكن لا يلاحظ في هذا الاعتبار كونها احد من الكليات
اذ بهذا الاعتبار وحدة النسبة يرجع الى وحدة الكليات بل انما يلاحظ محض كونها نسبة كما يلاحظ
الحيوان مثلا واحدا من دون ملاحظة جنسيته ولعل اعتبار هذا الاعتبار في خصوص النسبة من
بين سائر الكليات الطبيعية لشيوع هذا الاعتبار فيها دون غيرها كما ان في الوحدة بالعرض
ايضا يجعل اتحاد الطرفين فيها قسما خاصا من الاتحاد دون ما عداه من الكليات الطبيعية مثلا لم
يجعلوا الاتحاد في الحيوانية والانسانية والنباتية ونحوها اقساما خاصة للوحدة بالعرض و
جعلوا الاتحاد في النسبة قسما خاصا منها وكانه لا منشأ لذلك كله سوى الشيوع الذي ذكرته
ومنه واحد بالموضوع اي موضوع واحد لاتحاد الشيئين في الموضوع وبما قررنا مراد الشيخ من قوله
الواحد بالجنس او النوع والمناسبة والموضوع اندفع عنه ما قيل ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد
بالجنس او الواحد بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات انتهى والعكس التعجب
قوله والواحد بالنوع لكنه اه قيل ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد
بالجنس قسما آخر وكذا اعتبار القرب والبعد في الجنس مع انه من اقسام الواحد ليدل على تفاوت
الوجودات قوة وضعفا فان الجنس في اعتبار النوع الاخير في تقسيمه بالقرب والبعد لانه
يحتمل به المقصد ويعرف الغرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص ولا فائدة هنا في
احد الاعتبارين لم يكن في الآخر فيكون مرتبة خاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب فوق
او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها نوعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذي يظهر هنا انه ليس الا

اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد الحقيقي الشخصي سواء كان اسمه جنسا او نوعا
اضافيا فلا فائدة للخلاف في هذا الاعتبار الا مجرد اختلاف العقول في التسمية انتهى واجيب
بان انحصار العرض في هذه التقسيمات لما ذكره مما لا شاهد عليه فالمراد ما اورده **قوله**
ومعلوم ان الجنس كثيرا بالنوع الى بيان احوال واحكام للانواع الواحدات التي ذكرها وهي ان الواحد
بالجنس الجنس الواحد يكون له انواع كثيرة البتة بناء على ما تقرر عندهم من ان الجنس لابد ان يكون
مقولا على كثيرين مختلفين في الواقع ولا يكفي القول بحسب الذهن واما الواحد بالنوع فيجوز ان يكون
له اشخاص كثيرة ويكون قوله على كثيرين في الواقع ولكن لا يكفيه له بل يكون نوعه منحصرا في فرد
بل لا يكون له فرد اصلا وكانه لم يذكر الشيخ هذا القسم اعتمادا على الظهور وكون النوع كذلك بناء على
انه لم يعتبر فيه القول على كثيرين في الواقع بل اكتفوا فيه بالقول الفرضي ايضا هذا وقد قيل
في هذا المقام قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس كما هي
طبيعة مبهمة غير متحصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات في احدة بالعرض وبوجه وحدتها
هي الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعي ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا
واما الاعداد الواقعة تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ هاهنا في الواحد
بالذات في ان لا يكون امور كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا الكثير بالنوع
لان بعد من اقسام الواحد بالذات فان الاشخاص بما هي اشخاص وذوات كثيرة واختلافها
بالتشخصات وهي بما هي اشخاصا ولا اتحاد في التشخصات فالاشخاص بما هي اشخاص وذوات
تشخصات يكون المعنى النوعي خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا الى العرض
وكذا اتحاد الانواع في الجنس انتهى وبما قررنا مراد الشيخ من انه في صدد بيان احكام الواحدات
ظهر عدم اتجاه هذا الكلام راسا اذ ليس مراد الشيخ ان الانواع والاشخاص الكثيرة من اقسام
الواحد بالذات حتى يرد ما اورده وليت شعري من اين فهم ان الشيخ جعل الانواع والاشخاص
من الواحد بالذات اذ ليس في كلامه ما يوهم ذلك اصلا ثم تكثر الاشخاص في الانواع وعدم
اتحادهما بالذات امر ظاهر لا حاجة الى ما تجشمه من جعل النوع والجنس خارجا عنهما فيكون

اتحادهما

اتحادهما فيهما اتحادا ما بالعرض اذ الاتحاد في الامر الداخل ايضا اتحاد ما بالعرض ولا يلزم ان يكون
الاتحاد بالعرض اتحادا في الامر الخارج وهو ظاهر هذا مع ان جعل النوع والجنس خارجا عن الاشخاص
والانواع اذ لا يظهر له وجه صحة واستقامة اصلا فافهم **قوله** فيكون من جهة نوعا الى اخره ظاهر
هذا الكلام انه فرق بين النوع المتكثر الاشخاص والنوع المنحصر في الفرد من ان الاخير
كونه نوعا كليا من جهة وليس بنوع ولا كلي من جهة ولا يفهم ظاهرا فرق بينهما اذ النوع لو
اعتبر من حيث المفهوم فهو نوع وكلي واذا اعتبر من حيث الخصوصية فهو ليس بنوع ولا كلي سواء كان منحصرا
في الفرد ام لا ولو كان الفرق بينهما بان النوع المتكثر الاشخاص لا بد فيه من انضمام مشخصات خارجة
دون المنحصر في الفرد اذ تشخصه مبني على ماهيته فيصح ان الماهية باعتبار نوع وكلي وباعتبار لا كلي
الاول لكن في كل من النوعين المذكورين نظر وتأمل وبسط القول فيه في تعليقات الاشارات
قوله وهو ايضا في الخطوط فالذي لا زاوية له اه قيل هذا المقدار غير كاف في الاتصال الحقيقي
فانه اذا اتصل راس خط براس خط اخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على الاستقامة ولكن توجد
بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا في الحقيقة بل في الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يكون المتصل
في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون بين اجزائه خط بالفعل وفي
الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل انتهى وفيه نظر لان الشيخ لما قال ان المتصل الحقيقي ما يكون
فيه الكثرة بالقوة فقط فيظهر ان مثل الخط الذي ذكره هذا القائل خارج عنه لوجود الكثرة فيه
بالفعل قطعا ولا حاجة الى التصريح بخروجه واما ذكر الذي لا زاوية له لحصول الاشتباه
في ان ذا الزاوية هل هو متصل حقيقي وليس فيه كثرة بالفعل ام لا فحقق ان المتصل الحقيقي الذي لا كثرة
له بالفعل هو غير ذي الزاوية لان ذا الزاوية فيه كثرة بالفعل لكنه متصل بل المتصل الحقيقي
واما الذي ذكره القائل فلا فائدة في التعرض له فافهم **قوله** الا ان اطرافهما تلتقي عند
مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية كلام الشيخ هاهنا وفي مواضع اخرى يدل على ان
مثل الخطين المحيطين بالزاوية الغير المماسين موجودان بالفعل وانهما يلتقيان عند حد واحد
في الواقع مشترك اذ لو كان حدا بهما متغايرين في الواقع متحدين في الحس لما كان فرق بينهما

نظ لم

وبين الخطين المتماسين ويرتفع بشكل الارتفاع حيث انه يلزم قيام عرض واحد بمحلين وكانه يجوز
ان شكل هذه الصورة وزعم ان دليل امتناعه لا يجري فيها فتدبر **قوله** ويلزم ان يكون الاطراف
متماسة اه قيل في هذا المقام ان المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة بالفعل من اتحاد نوعه الا ان اطرافها
تلتقي عند حد مشترك اه مثل مجموع الخطين المحيطين بالزاوية بل مجموع الخطين المتلاقيين على طرف
مشترك من غير زاوية وبالجملة ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها متلاصقة يعسر انفكاك
بعضها عن بعض لشدة الالتحام فيكون لها اتحاد في الحركة لكن يحصل لها وحدة حركتها تابعة للالتصاق
والتوافق بينها وهو ضرب من الوحدة لان اتحادها تابع لوحدة حركتها وذلك كالاعضاء الحيوانية
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله بل مجموع الخطين المتلاقيين على طرف مشترك من غير زاوية ليس
بصحيح لان هذين الخطين لو كانا متلاصقين بحيث اذا تحرك كل منهما الحركة الآخر فهما من القسم الثالث
والا لم يكونا متلاصقين بل متماسين فغلط لكونهما على رضي عن القسم اذ المقسم هو الوحدة بالاتصال
وهما واحدان بالتماس وقد جعلهما الشيخ قبل هذا مثالا للتلاقي حيث قال وقد يكون بالاتصال
وقد يكون بالتماس والوقوف عند عدم الحركة كما في المقسم فلا شك ان وحدتهما ليست من جهة القسم
الثالث فكيف عدهما من القسم الثالث واما ثانيا فلانه يفهم من ظاهر كلامه حيث قال من اتحاد
اتحاد نوعه ان يكون امورا متخالفة انه يعتبر في القسم الثالث ان لا يكونا من نوع واحد كالاعضاء
الحيوانية التي مثل بها وذلك انه ليس كذلك بل الخطين المتلاصقين مثلا والجسمين المتلاصقين لا بد ان
يكونا من نوع واحد كقطعتي شمع الا ان يعد من القسم الثالث فافهم **قوله** والوحدة بالجملة انه صنف
الذي انه اشار في القسم الثالث **قوله** والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما
طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء اه يعني ان الوحدة الاتصالية قد يعتبر معروضها المقدار فقط
ويقال الواحد بالاتصال ويراد به المقدار المتصل الواحد وقد يعتبر معروضها امرا آخر وطبيعة
اخرى كالماء والهواء ونحوهما ويقال الواحد بالاتصال ويراد به الماء المتصل الواحد والهواء
المتصل الواحد ونحوهما **قوله** ويعرض الواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع اه
يعني لا بد ان يكون الواحد بالاتصال واحدا بالموضوع ايضا ان موضوعها واحدا بمعنى ان لا يكون

النبا

اشياء متخالفة بالنوع حتى يكون موضوعات متعددة بل لا بد ان يكون المتصل الواحد امرا واحدا متشابه الطبائع
كان يكون بعض اجزائه من نوع وبعضها الآخر من نوع آخر وهذا ما يقولون واشتهر بينهم وتمسكوا به
في رد مذهب ذيمقراطيس من ان المتصل الواحد لا ينقسم الى اجزاء متخالفة بالطبع بل الى ما يكون متفقة
في الطبع **قوله** فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع المراد بالمتصل بالحقيقة انهم
المتصل الحقيقي فيصير المعنى ان ما يصدق عليه انه متصل حقيقي يجب ان يكون جسما بسيطا متفق الطبع
او المراد به المقدار لانه المتصل حقيقة واتصال غيره بتوسطه والمعنى ان المقدار المتصل
الواحد يجب ان يكون موضوعه جسما بسيطا متفق الطبع **قوله** فيكون موضوع وحدة الاتصال
اي محل الوحدة الاتصالية لا بد ان يكون له الوحدة بحسب الطبع ايضا اي لا بد ان يكون طبيعة
واحدة لا طبائع مختلفة ومستندهم في ذلك كانه البديهة على ما صرح به بعضهم اذ لم يذكروا له دليلا
ولا دليلا عليه وانت خبير بان دعوى البداهة في محل المنع كيف وعندهم ان الاشد والاضعف
مختلفان بالنوع مع ان في الحركة الكيفية يتحقق فرد واحد متصل من الكيف مشتمل على الاشد
والاضعف اما في الذهن فقط او في الخارج ايضا على القول بالشخص هذا المتصل من الكم الكيفي الغليظ
لا يخلو عن سماجة وبالجملة المسئلة محل تأمل وقد قيل في هذا المقام قد علمت ان الوحدة في كل
شيء اي عندنا وجوده وقد مر ان الاتصال اعني المقدار نوع من الوحدة والمقدار مقدار شيء
لا محالة كالماء والهواء فالحقيقة المقدار الجسماني هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما يحصل من
انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذا الحكم في العدد فانه عدد شيء
وانه مؤلف من وحدات هي غير زائدة على وجودات الاشياء بل هي ما بها تمامه في اعتبار العقل
فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون مع الاتصال ههنا امر آخر مثل ماء او هواء او غيرهما يكون
وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف
من مهيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بهمنيار في التحصيل وهي ان
كل ما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متصلة موجودة بوجود
واحد والمراد ما نقلناه منه على تسليم حقيقته هو ان ما له وحدة بالفعل يكون الكثرة التي فيه بالقوة

الوحدة بالقوة وبهذا الشكال من ان المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت
لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق ان الحقيقة النوعية مثلا غير متقومة من الاجزاء
البدنية كالكم والعظم وغيرهما لكان له وجه كما لا يخفى وبالجملة موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف
والاشكال من جانبي مختلفة مما ذكرنا من ان متصلية الشيء من نحو وجوده والاتحاد في الوجود يوجب
الاتحاد في المهية بالفعل كما ان الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف فيه فاذن كل ما هو واحد
بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء الهوية بذلك المتصل مثل المقدار او الطبيعة المتقومة كالماء
والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا يصح
ان يقال انها واحدة بالموضوع اعني المادة وكذا الجرم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا
في الطبيعة انتهى وفيه امور احدها جعل الاتصال متقدما ثم جعله وحده ثم وجوده وهذا كانه
شيء لم ينطق به احد الى الان سوى هذا القائل وليت شعري كيف يرضى احد بان يقول ان
مقدار الشيء وجوده وثانيها جعل مراد ذلك المعنى المدقق ما ذكره وفيها بعض غرابة
اذ اراد ذلك البعض ما ذكره لا يتصور انها يستقبل اصلا وثالثها ان الاتحاد في الوجود يوجب
الاتحاد في المهية بالفعل وفيه منع اذ الجنس والفصل مختلفان في المهية ومتحدان في الوجود
عندهم والفرق بين المهية المحصلة وغير المحصلة مشكل وبالجملة هذا المدقق حمل كلام
ان قوله والصورة الواحدة ايضا يصح ان يقال انها واحدة بالموضوع اعني المادة كان لا دخل
له في هذا المقام كما لا يخفى وكذا [illegible] قوله وكذا الجرم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا
في الطبيعة مع ان قوله كل شيء فيكون موضوع وحدة الاتصال ام مطلب على حدة غير ما سبقه
وانت خبير بانه ليس كذلك بل هو نتيجة لما سبقه بل عينه ولا ادري انه بعد جعله مغايرا لما سبقه
وحمل على ما حمله على ما سبقه هذا ثم قبل بعدما نقلنا لكن ههنا شبهة مستصعبة الحل
عندنا وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم
يحللها اليها ولا يمكن تحليل الموجود الى معدومات صرفة كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات
صادقة كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضه بارد وبعضه ذراع او مواز لكذا او الكم

ابطالية السعو

يستدعي وجود الموضوع فاذا كانت اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود واحد فليس
الحمل هنا الا الاتحاد في الوجود فالاتحاد في الوجود يوجب صحة حمل بعضها على بعض وعلى
الكل وحمل الكل على البعض بان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع
او نصفه ثلثه ثم قال بعد نقل جواب من بعض الاجلة في تزييفه والجواب المحصل ان المتصل
الواحد ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة
ان سيفا لها ومعادتها حصول الكثرة او احداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة
فلا وحدة في الوجود فلا حمل وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه قوة التعدد في الاتصال سواء كان في
الخارج او في الوهم فما لم يخرج التعدد من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل وحدة خالصة واذا خرج
الى الفعل فلا اتحاد ايضا بل هناك اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين انتهى وفيه نظر اما اولا فلان
وجود الاجزاء بوجه قبل القسمة خلاف البديهة وكيف يمكن تحليل الشيء الى ما ليس موجودا فيه حاصلا
لا بالفعل ولا بالقوة بل يصير موجودا بعد التحليل واما ثانيا فلان القول بحدوث الاجزاء بالقسمة الوهمية
مما لا يستقيم يوجب القول بانعدام الكل حين القسمة كما هو رأيهم في اثبات الهيولى بالانفصال
مع ان هذا القائل اعترف به حيث قال في اعدام الهوية الواحدة ومع القول بانعدام الكل
بالقسمة الوهمية امر لا ينبغي ان يقول به جاهل فضلا عن عاقل كيف يقول احد بانه شخص في المشرق
اذا توهم انقسام جسم في المغرب انعدم ذلك الجسم في المغرب وحدث جسمان اخران وهل هذا
الا سفسطة صريحة وشناعة فضيحة وبالجملة انا نعلم قطعا بالضرورة ان حال الاجزاء لا يتغير بالقسمة
الوهمية من حيث الوجود الخارجي بعض ان وجودها في الخارج ونحوه وكيفيته قبل القسمة وبعدها كان
واحدا ولا يحصل فيه تغير واختلاف اصلا والمنازع مكابر مقتضى عقله ثم لتطلب الجواب الحق
من هذه الشبهة من تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد **قوله** بل نقول ان الواحد بالعدد لهم
شروع في بيان معنى اخر للواحد سوى ما ذكره سابقا **قوله** ولو من جهة اخرى فيه مسامحة ضبط
وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو باعتبار المحمول مع ان الكون حيث العقل
لا يستقيم اللهم الا ان تخصص حيثيات الانقسام بالكون بحسب الخارج وهذا الايراد عليه شيء

بعض قوم

التعدد ا

بان النفس اظهر انتهى ولا يخفى ان قول الشيخ بعيد جدا فتأمل هذه الاصناف من الوحدة فالاتحاد في مفهوم
في الذهن كأنه قريب من التوجيه الذي ذكرناه اذ الظاهر انه حكم عليه بعد ما ظهر ما ذكره الآن تحال انما
للتفريع وكأنه بعيد عن المقام لاباء الايراد المذكور وارد على التوجيه العالم بحيث لا يندفع اذ
ليس بمعلوم ان المراد من هذا البعض الذي لا ينقسم مفهوم غير العقل والنفس وهو الواجب تعالى
او غيره من النقطة والوحدة مثلا بناء على عدم تركبها اذ هنا **قوله** فتكثر الوحدة التي هي مبدأ
العدد قيل فيه كيف يتكثر بعض الوحدات كالوحدة الاتصالية مما ينقسم بكون الوحدة الاتصالية
نفس الاتصال المنقسم وهي وحدة حقيقية فيها قوة الكثرة الاتصالية
بل الوحدات الحق كما علم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي تقابلها
تقابل التضايف كما يجيء الحقيقة كان بعض الوجود مقابل العدم وليس مطلق الوحدة تقابل
الا العدم كما ليس مطلق الوجود مقابل الا العدم انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه ان قال الشيخ ان
التفتي الوحدة لا ينقسم بل لم يقل الا ان نفس الوحدة لا يكثر هناك طبيعة الاول لا ان كان بعضه لا ينقسم لكونه
واما ثانيا فلان انقسام مفهوم الوحدة مما لا مرية فيه لكونها نفس الاتصال على تقدير تسليمه لا يجدي
ايضا والاتصال لا ينقسم ايضا انما المنقسم المتصل ثم كون العدد وحدة لا يخفى غرابته **قوله**
فمن هذه الاصناف من الوحدة اي بعض هذه الاصناف التي ذكرنا من الوحدة ان الوحدة لا ينقسم
مفهوم في الذهن اي ليس له الاجزاء الذهنية ايضا فضلا عن القسمة المادية المكانية او الزمانية
والمراد بالقسمة المادية المكانية كالقسمة المقدارية المكانية في الامور الغير القارة اذ كل جزء
يحصل بالقسمة من هذه الامور يكون في مكان غير مكان صاحبه والقسمة الزمانية من تلك القسمة
في الامور الغير القارة اذ كل جزء من القسمة يكون في زمان صاحبه ويحتمل ان يكون المراد بهما
القسمة الكائنة في مكان او زمان وقيل بعد حمل هذه الفقرة من الشيخ عنوانا وهو ان
من لم يكن معه معنى آخر سوى الوحدة بالنفس كالنقطة اولا كالعقل والنفس هذا الشيخ
باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال النفس الامكانية على جهة
غير وجودية كالماهية او النقصان في الوجود الذي هو مناط الحاجة الى الامكان اذ لا مغايرة

عندنا

عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم اولا يكون معه معنى آخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقيق
ونفس معنى الوصف بحسب المفهوم انتهى وفيه اما اولا فلان هذا التعميم والتتميم في هذا المقام بعيدا
اورده الشيخ قبل هذا اما لا يظهر له وجه اصلا واما ثانيا فلانه اي حاجة في بيان كون الوحدة في العقل
والنفس مقارنا لمعنى آخر اما بالتخصيص ام يكفيه ان يبين ان حقيقة العقل والنفس معنى مغاير للوحدة
على ما قال الشيخ قبل هذا فافهم **قوله** وللعدد القسم الذي يتكثر ايضا ام لما فات في التقسيم بان بين
ان الواحد منه ما لا يتكثر من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ومنه ما يتكثر وقد قسم القسم الاول الى اقسام
فههنا عاد الى القسم الثاني وذكر له اصنافا **قوله** وفي قوته ان يصير مباكثرة بالعدد لا لاجل
المائية اي لا لان المقدار عندهم ينعدم بالتكثر فكيف يمكن ان يكون تكثر الماء ونحوه لا لاجل
لاجل المقدار لانهم يقولون ان المقدار وان كان ينعدم بالانفصال لكنه بعد المادة لقبول الانفصال
وعند الانفصال ينعدم هو ويبقى المادة ولا محذور اذ المعدوم لا يلزم بقاؤه عند حصول المستعد له
انما يجب بقاء القابل فقط **قوله** فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة
ايضا بالموضوع اي الظاهر ان الوحدة بالموضوع التي ذكرها هنا غير الوحدة بالموضوع التي ذكرها في
التقسيم السابق لان المراد بما ذكره سابقا هو ان الواحد بالاتصال لا بد ان يكون واحدا بالموضوع
اي يكون موضوعا واحدا بالطبع بمعنى انه لا يكون امورا مختلفة بالطبع والمراد بها هنا ان تلك
الامور المتكثرة واحدة بالموضوع اي يجوز ان يصير موضوع الجميع واحدا بان يرتفع الكثرة ويحصل
شيء واحد كما هو دابهم من ان المادة في حال الاتصال والانفصال واحدة فالمنفصلات اذا صارا
متصلا واحدا يصير المادة التي كانت متكثرة واحدة وهي المعنى الذي بعينه وقد قيل في هذا المقام
في المياه المتعددة واحدة بالموضوع بمعنى ان المادة كثيرة بالعدد واما الواحد واحد بالعدد و
بالموضوع وقد مر ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثرة بالعدد لا كاشخاص البيت واحدة
بالموضوع بمعنى انه ليس من شأن علة صورة جمادية القريبة ان يتحد ويصير ماء وذلك لان الواحد وقد
ذكر ما يشبه في ذلك تماما وبالجملة الالفاظ الكتاب في الاطلاق يقدم علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن
في اعادتها كثيرة فائدة انتهى وقد علمت ان ما مر من ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع ليس

المراد به ما هو المراد بهنا وما ذكره من انه علم اكثر هذه المعاني من قبيل ليس بذاك لان هذا التقسيم ليس
فيما سبق منه اثر وهذا القائل كانه لما حمل الوحدة بالموضع التي في السابق على ما بهنا فلذلك
حكم بان اكثر هذه المعاني علم فيما سبق وقد عرفت ظاهر تحم السبب الذي اشار اليه انه ذكره آنفا
هو انه قال في توجيه التقسيم السابق وانه يشمل الاقسام الواحد فانه لا يمكن ان يصير انسانا بل و
كذا الحيوان الواحد لا يصير حيوانين اذ ليس في الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف
الصورة المائية والهوائية مثلا فانهما متصلة سارية في المادة انتهى ولا يخفى ان هذا السبب
الذي ذكره ليس مما يعول عليه اذ عندهم ان عند انفصال الماء الى مائين ينعدم صورة الجسمية والنوعية
الواحدة ويحدث ان صورتان اخريان في كل منهما فاذا جاز ان يرجع الصورة السارية بعد
الانعدام في القسمين فلم لا يجوز ان يرجع الصورة الغير السارية ايضا بعد ان في صورة الانسان
مثلا اذا فرض انه قسم انسان الى قسمين فغاية الامر ان ينعدم صورة الجسمية وصورته الكائنة
فلم لا يجوز ان يرجع صورة الانسانية ايضا في قسمية كما يرجع الصورة الجسمية بل لا يبعد ان يقال ان الامر
في الصورة الغير السارية اظهر اذ الظاهر في الصورة السارية انها ينعدم بانعدام الجسمية لانعدام
الصورة الجسمية ويعود بعودها واما الصورة الغير السارية فيمكن التزام انها لا ينعدم بل هي باقية
مع الهيولى فكما ان الهيولى يتحد ويتكثر وهي باقية بعينها في الحالين يجوز ان يكون الصورة الغير
السارية ايضا كذلك الا ولى ان يقال الامر على ما هو المشاهد اذ نشاهد ان المادة القريبة
للانسان الواحد لا يصير مادة لانسانين بمجرد الانفصال ولا العكس بل لا بد من استحالات كثيرة
ان كانت نفس ولا اولا لا يخلاف المادة فانه بمجرد الانفصال والاتصال يحصل فيه الوحدة
والكثرة ويمكن ايضا ان يقال مراد الشيخ المستحق للانسان نفسه وفي عدم امكان صيرورته شخص
شخصين ظاهر جدا لكن ظاهر العبارة كانه لا يساعده فافهم قوله فان ما يعني حالة
متفقة الخ والنسبة تحت بهما بالنوع في هذا الكلام ليس مستقيم اذ وحدة الحالتين ايضا وحدة بالنوع
كوحدة زيد وعمرو من حيث النوع لان الحالتين فردان متغايران من النسبة فوحدتها

باعتبار

باعتبار ان ما يصدق عليها وهو النسبة واحد وهو وحدة بالنوع قطعا ويمكن ان يتكلف في
مراده بالتعاقب الحالتين وحدتهما ان حال التي في السفينة والمدينة بالنسبة الى الربان والملك
امر واحد بالذات وحدة السفينة والمدينة باعتبار اشتراكهما في الحالة الواحدة وحدة
بالنوع لكنه تسامح في العبارة اعتمادا على الظهور والاوفق ان الشيخ اجل واعلى من ان يخفى عليه
مثل هذه الامور قوله فيعرف ان الواحد بالجنس او لا بالوحدة لا آخره ما ذكره شامل للوحدة بالذات
وبالنوع جميعا مثلا الجنس الواحد واحد او لا بالوحدة من النسبة الواحدة وهكذا وكذا الاتحاد الذي
في الجنس اولا بالوحدة من اتحاد في النسبة وهكذا قوله والواحد قد يطابق الموجود في ان
الواحد يقع على كل واحد من المقولات كالموجود قبل التخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس
لشيء وامره سهل قوله لكن يشبه ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند
عقولنا كان المراد بالتخيل بالتعقل الوهم اذ الكثرة من الامور التي مما يدركها الوهم
ثم اعرفية الكثرة عند الخيال والوحدة عند العقل لعله باعتبار ان ما يحصل في الحس من كثرة
اليه اذ كل محسوس له شكل ووضع وحيز ونحوها والعقل من شانه ان يتصور كل امر بانفراده
من غير ملاحظة امر آخر معه فان قلت قد تقرر عندهم ان كل معنى كلي مدرك بالعقل بديهة فادراكه
بعد ما حصل جزئياته في الحواس حتى صارت معدة لحصول الكلي في العقل فادراك العقل الوحدة
انما يكون بعد حصول جزئياتها في الوهم مرارا حتى يستعد النفس لحصول كليها فكيف يمكن ان يكون
الوحدة اعرف عند العقل وايضا حصول الكثرة في الحس انما يكون بحصول وحداتها فيكون كثرة
يكون في الحس بكون وحدات فكيف يعقل ان يكون الكثرة اعرف عند الحس من الوحدة بل يجب ان
يكون الامر بالعكس قلت اما الايراد الاول فيمكن دفعه بوجهين احدهما ان يكون المراد ان
الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة على ما جعلت الكلام في جانب الكثرة عليه لانها اعرف
عند العقل منها في الحس وفي الايراد وثانيهما ان يسلم ان المراد اعرفيتها عند العقل منها عند
الحس وفي تحصيل تصور العقل لوحدة الكلية لا يحتاج الى ان يحصل جزئياتها اولا في الحس
حتى يكون معدة لحصول الكلي بل يكفي حصول الواحدات في الحس لكونه الاعم ولو يكن

لا يمكن الوحدة الكلية ينتزعها العقل من الوحدات التي في الحس من دون ان ينتزع الوهم الوحدة
الجزئية منها او ح يتعقل الاعراض المذكورة قطعا ولو سلم انه لا بد من حصول الوحدات اولا [illegible]
لتعقل الوهم بعد ادراكه جزئيات الوحدة المعدة لحصول الوحدة الكلية في العقل لم يلتفت
كثيرا الى الوحدة بخلاف العقل فانه يلتفت ويتوجه اليها كثيرا ويألف بها فيكون الف الوهم
بالكثرة اكثر واما الايراد الثاني فهو ايضا يمكن دفعه بوجهين احدهما حمل الكلام على ما حمل عليه
المورد في جانب الوصف فح لا ايراد وثانيهما ان يقال ان في كل كثرة وان كانت في وحدات لكن
يجوز ان لا يكون الحس ملتفتا الى الوحدات بل انما يلتفت الى الكثرة من حيث هي هذا ثم انه يمكن ان يكون
المراد ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة من جهة ذات العقل بذاته والكثرة اعرف
عنده وايضا من الوحدة من جهة التخيل بمعنى ان العقل باعتبار الفه بالحواس يكون الفه بالكثرة
وادراكه لها اكثر من الفه بالوحدة وادراكه لها اذ الحواس في الكثرة الا من يدرك الا الامور الكثيرة
واما باعتبار ذاته بذاته وعدم التفاته الى الحواس ينبغي ان يكون الفه بالوحدة وادراكه
لها من الكثرة وبما ذكرنا ظهر انه يمكن ان يحمل التخيل على معناه المتبادر ولا حاجة الى جعله آلة
للوهم كما قلنا اولا فافهم قوله ويشبه ان يكون الوحدة الخ معنى كون تصور الوحدة والكثرة
بديهيا ظاهره انه يحصل تصورهما من غير اكتساب من شيء وح لا معنى لكون الكثرة متخيلة
ابدا الا اذ الجزئيات ليست كاسبة والكسب مطلقا فلا وجه لتخصيص الكثرة بكونها متخيلة بديهيا
والايراد في هذا المقام وايضا لا معنى لما ذكره من تعريف الكثرة بالوحدة تعريف حقيقي
اذ بعدما كان الكثرة متصورة بديهيا لا حاجة لها الى تعريف حقيقي ولم يجد محلا آخر شرحا
للفظ العدد حتى يحمل عليه ويسلم ما ذكرنا وعن وحده بديهيا او بينا بل فلعل ان يحمل من
قوله ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا لعل النكتة انه لا يمكن تعريف الكثرة
بالوحدة تعريفا عقليا على ما ظهر مما ذكره الشيخ في تعريفات الكثرة وكانه لم يوجد
تعريف آخر سوى ما ذكره الشيخ ولكن مما يتوجب منه ويشارك في ورود الايراد فافهم
قال الا الكمية يحوج تصورها [illegible] فيه ان مراده ان كانه ان التصور الكمية يحتاج في

الواقع الى تصور الجزء او القسمة او المساواة وكل منها ايضا يحتاج تصوره في الواقع الى تصور
الكمية فلا يمكن اذن تصور الكمية فكيف يعرف العدد بها ففيه بعد قطع النظر عن منع
المقدمتين انه يلزم على هذا ان لا يكون الكمية معلومة لنا اصلا وهو ظاهر الفساد فالحق
لعل مراده ان معرفتها بالكنه موقوفة على معرفة كنه احدها فيلزم ح عدم امكان معرفتها بالكنه
واذا لم تكن معلومة بالكنه لا يفيد اخذها في التعريف معرفة كنه العدد بناء على ان تصور
الجزء بالوجه يستلزم ان يكون تصور الكل ايضا بالوجه قلت هذا ايضا مم وايضا كان الكلام
في التعريف الحقيقي المطلق سواء كان حدا او رسما فتخصيص الحدية لا وجه له ويمكن ان يكون
مراده ان الكمية تصورها بديهي وان ما يورد في تعريفها لو كان تعريفا حقيقيا يستلزم الدور
كتصور الوجود ونحوه ففيه بعد المنع ايضا على ما قيل ان المساواة معلومة بديهة ولا حاجة في
تصورها الى تصور الاتحاد في الكمية انه لا يستلزم عدم صحة تعريف العدد بما ذكر اذ غاية ما ذكر
ان الكمية ان اخذت في تعريف العدد بديهي التصور وهذا لا يستلزم عدم صحة تعريف العدد
بها وهو ظ قوله فاذا قبلت الاعراض فلا يكون جوهرا ولا شك في ذلك مع عدم الشك
شك اذ لم يعتبر في الحال الجوهري الا تقدم المحل به فيجوز ان يكون الحال في العرض متقوما
لمحله فيكون جوهرا ولو قيل لعلهم يعتبرون في الحال الجوهري تقويمه للكل ما يحل فيه سواء كان
بواسطة او بدونها والحال في العرض حال في الجوهر بواسطة والعرض تقويمه للعرض حالي متقوما
لذلك الجوهر فلا يكون جوهرا قيل على تقدير هذا الاعتبار ايضا نقول لعله يكون متقوما لذلك الجوهر
ايضا كما يكون متقوما للعرض الان يدعي البداهة في ان كل ما يكون مستغنيا عن محل لا يكون متقوما
عنه ايضا بطريق الاولى وهو كما ترى قوله بل قول عرض ما بالنسبة الى الاضافة او بان يكون متقوما.
وغير متقوم بالاضافة والتوصيف قوله فان العرض الذي هو احد الخمسة الكليات الخمسة
وهو العرض العام او العرض المقابل للازم الشامل للخاصة والعرض العام على احتمال
تفسير الكليات من جعل القسمين الاخيرين الاولين منهما اما الخاصة والعرض العام او العرض
او اللازم قوله فاما يجوز ذلك عليه اذا اخذتم كما لا يليق ان اما طبيعة المعنى البسيط اي عرض الخ

العرضين ولئن كان يجوز ان يكون جوهرا فان ذلك انما يمكن اذا اخذ مشتقا مثل كالابيض
فان الابيض ان ما قام به البياض وهو الجسم جوهر واما اذا اخذ المعنى البسيط منه اي مبدا
الاشتقاق كالبياض مثلا فهو يكون عرضا البتة وكلاهما بمنزلة الوحدة التي هي مبدا الاشتقاق
لا الواحد الذي هو المشتق قوله
ولا يصح قوامه مفارقا له لا يخفى انه لا يلزم من هذا ان الوحدة اذ الجواهر الحالة ايضا لا يصح قوامها مفارقة
لمحالها بل لا بد من عدم التقويم للمحل وسيجيء مزيد كلام فيه في آخر الفصل قوله فانه لا اقل
ان يكون هناك وجود ان اراد انه لا اقل في ان حصل قيام الوحدة بها من ان يكون وجود
وموجود فهو مسلم لكن لا يلزم منه مقارنة الوحدة لطبيعة افراد اذ ذلك الوجود يقتضي الوحدة
وذلك الموجود هو الوحدة نفسها وان اراد انه لا بد ان يكون ثم موجود يكون الوحدة مقارنة
وصفة له فهو مصادرة اذ هو بعينه ادعاء الاستحالة في القسم الاول وعوض الان قي
كانه بدعوى البداهة في استحالة القسم الاول وما ذكره تعبير عنها بعبارة اوضح فافهم قوله
ولكون ذلك الجوهر لو لم يعرض له الى فيه انه يجوز ان يوجد ان مفارقة الوحدة جوهر وينتقل الوحدة
اليه ولا يلزم فيه محذور ذكره الشيخ الا ان يقال انا نعلم بداهة ان كل ما يوجد فله وحدة
البتة ولا احتياج لها الى ان يعمه وحدة من خارج والحاصل ان كل ما يوجد ففيه وحدة معه والوحدة
التي يكون موجودة على حدة والجملة يكون لها ايضا على حدتها التي هي لا بها وانتي لتشاهد
الدعوى اظهر من هذه البيانات ولا احتياج الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ قوله ونقدر
فنقول انه ان كانت الوحدة ايضا يمتنع حمل الكلام على انه تتمة للدليل الاول ودفع لما اورد
يتوجه عليه ان كان ظاهر قوله ونقدر لا يلائمه وحاصل الكلام انه قال ان الوحدة على
تقدير مفارقتها لا يجوز ان يكون مجردة قبل الانقسام بل وجود الانقسام وذلك الجسم
اما جوهرا او عرضا وعلى الثاني يكون عرضا في عرض وعلى الاول يكون الجوهر الذي محله
موضوعا بالنسبة اليها اذ نسبتها اليه ... ولا يصح مفارقتها وان يكون مقتضية لان تحل
الوحدة على تقدير مفارقتها كانت في وجود الانقسام لكن لا بان يكون ذلك الوجود

موصوفا

موصوفها ومحلها بل يكون ذلك الوجود داخلا في حقيقتها فدفعه انه ح يكون حقيقة الوحدة
امرا جوهرا بالانقسام وذلك المعنى لا يوجد في العرض فيلزم ان يكون وحدة الجوهر ووحدة
الاعراض معنيين وان يكون الاعداد صنفين قوله بل يكون لها الوحدة وجودا جوهرا بالانقسام
ان اراد ان ذلك الوجود الذي بالانقسام يكون جوهرا اذ قام لا في موضوع فم لكن لا يلزم
منه ان يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه ويكون وحدتها غير هذا المعنى بل غاية ما يلزم منه ان يكون
الوجود النوعي المنقسم جوهرا عند المفارقة عرضا في الوضعي وان اراد ان ذلك الوجود الذي بالانقسام لا بد
ان يكون ماهية جوهرية ويكون ما في الاعراض ماهية اخرى فيقوم الا ان يبنى الكلام على انه لا يجوز
ان يكون شيء جوهرا في مادة وعرضا في اخرى على ما ادعاه سابقا لكن قد علمت ان اثباته مشكل قوله
فلتنظر هل يشتركان في معنى الوجود اي يكون هذا تتمة لسابقه وان يكون وجها آخر لبطلان
كون وحدة الجوهر والعرض معنيين وكون الاعداد صنفين والحاصل انه يجوز ان يكون سابقه
دليلا تاما بان يدعي اولا الاستحالة فيلزم من كون الوحدتين والعددين متخالفين بالذات
وهذا يكون دليلا على استحالته ويجوز ان لا يدعي ايضا اولا فيه بل انما يبطله بهذا الوجه وبالجملة فالحاصل
الوجه ان وحدة الجوهر والعرض اما ان يشتركا في الوجود الذي بالانقسام اولا وعلى الثاني لا يكون
في العرض وحدة بديهة وعلى الاول يكون ذلك الوجود المنقسم اعم من الذي فرضناه مفارقا
لانه ماهية جوهرية غير منقسم وهو ليس كذلك الا ان يوجد في الاعراض هذا الوجود النوعي المنقسم
الاعم هو المراد بالوحدة وهو لا يجوز ان يكون مفارقا والا لكان هو بعينه المعنى الاخص الذي
ذكرنا فهو عرض فثبت المطلوب قوله فقد تبين ان الوحدة غير داخلة في حد جوهرا وعرض مراده
بالوحدة الواحد قوله واذا اثرنا للبسيط واحدية اي اراد بالبسيط الوحدة ولا يخفى
ان ما ذكره منقوض بالصور النوعية مثلا لانها متميزة الذات في الوجود عن التخصيص الذي
يقارنها ولم يصح ايضا مفارقتها عن المواد فيلزم ان يكون عرضا الا ان يقال بهذا شرط آخر
للموضوعية وهو ان لا يكون الماخوذ من هذا الامر المتميز الذي لا يصح مفارقته داخلا في حقيقة الانواع
المحصلة وفي الصور النوعية ليس الامر كذلك لان الماخوذ من تلك الصور هو الفصول التي

مدخل في حقيقة انواع الحصص كالانسان والناطق وكونها بخلاف ما نحن فيه فان الهيولى
ليس داخلا في حقيقة نوع محصل اصلا بذاته ولكن لان ادعاء البداهة فيه في محل المنع
ان عرضية الوجود ليس باخفى من ان الواحد ليس داخلا في حقيقة شيء من الاشياء و
كذا ادعاء ان الجوهر لا يجب سببه للعرض الذي يحتاج اليه الدليل ممنوع اولا البداهة في محل
المدعى دون هذه التطويلات   مع ان المحمول الذي هو بعض الاقسام عام اراد به الواحد
مشتق الاسم خبر لان   في ان المقادير اعراض قبل تقدم احوال الكم المتصل لانه
اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية   اما الكميات المنفصلة فهي مقادير المتصلات
اراد بالمتصلات الصورة الجسمية والجسم التعليمي والسطح والمراد بكون الكميات المتصلة مقادير
هذه الامور انها مقادير قائمة بتلك الامور فالجسم التعليمي مقدار قائم بالصورة الجسمية والسطح
مقدار قائم بالجسم التعليمي والخط مقدار قائم بالسطح فجعل هذه المتصلات بعضها جواهر وبعضها
اعراض ويمكن ان يراد بالمتصلات الصور الجسمية فقط ويراد بكون الكميات المتصلة مقادير لها
قيامها بها اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة وكيف ما كان المراد بكون الصورة الجسمية
متصلة بمعنى انها ليست منفصلة في حد ذاتها كان يكون مجتمع اجزاء لا تتجزى بل امر من شأنه ان يفرض
في الجهات الثلث بلا انفصال على ما مر فيما سبق قيل علمت ان للاتصال بالمعنى الذي بحث
المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان وذلك البعد قد يكون جوهرا وعرضا كما في
ثلث جهات وثانيهما خاصا بباب الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض
فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحدهما وبداية للآخر والرسم الثاني
انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي بين في الطبيعيات والمتصل
في مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني
وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى الاول انتهى وانت خبير بان كون الصورة الجسمية
بعدا جوهريا في ثلث جهات والجسم التعليمي بعدا عرضيا في ثلث جهات فانما بهما ما لا محيص
له اصلا نعم لو لم يقل احد بتغايرهما وقيل بانه ليس في الوجود الا الصورة الجسمية لا يمكن في

القول

القول بانها بعد جوهري الا ان حمل البعد الجوهري على ما ذكرناه من انها امر من شأنه ان يقبل الامتداد
في الجهات الثلث بلا انفصال لكن كلماته السابقة يأبى عن هذا الحمل ويادى بان مراده منه
ما هو الظاهر **قوله** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما
عرفته في عدة مواضع منها الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثالث من الجملة
الاولى في المنطق ومنها الفصل الثاني من المقالة الثانية في هذا الكتاب اذ قد ذكر فيها
ان الجسم يختلف اشكاله ويزيد وينقص بالتخلخل والتكاثف مع بقاء جسميته بعينه وزوال
امر عنه فما بقي هو صورته الجسمية التي لا يختلف بها الاجسام في المساواة والصغر والكبر والزائل
هو الجسم التعليمي الذي هو مقدار الصورة الجسمية ويختلف بها الاجسام في الامور المذكورة و
انت خبير بان ما ذكره كما يثبت المغايرة بينهما كذلك يثبت عرضية المقدار ايضا كما يشير اليه
بقوله وهذا المقدار قد ثبت انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا جوهر نعم
يمكن الايراد عليه نظرا الى ما ذكرنا انفا من ان زوال المقادير وتبدلها على الصورة الجسمية
الباقية بعينها لا يدل على عرضيتها كما لا يدل توارد الصور الجسمية على الهيولى الواحدة الباقية
بعينها على ما هو زعمهم على عرضيتها الا ان يدعى البداهة في ان المقدار ليس مقوما للصورة
بخلاف الصورة فان الدليل قد دل على تقومها للهيولى هذا وقد قيل في هذا المقام اعلم ان
اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر
وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة وثالثها انه يتبدل
اعداده مع جسم واحد هو باق بشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم
عن الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد
كالشمعة يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية الجوهرية بحالها ولا شبهة في ان الباقي غير
غير المتبدل عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد اورد
عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية كذلك مشتركة في انها متقدرة

المخصوصة اي كالشمعية

دكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام فان كان الاشتراك كما في الجسمية واختلافها
في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على الجسمية لزم ان يكون اختلافها
في المقادير المخصوصة بعد الاشتراك كما في اصل المقدار يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا
زائدة على اصل المقدار ربما اخر فكيف مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا آخر وذلك ثم ان كان
جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار الذي هو ابعاد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار
المخصوص اقول هذا البحث قوي وسيعلم وجه اختلال الوجه الثالث ان الاجسام مع ان تكبير بعضها
مقدار البعض عاداله وبعضها تنقدر المعدود امالا آخر فالمقدار العادة في اكثر الامر يخالف
المتقدر المعدود وتثليث المقدرية والعادية نفي الجسمية والسجيل ان يخالفه فيها جسم
جسما والايراد المذكور يتوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعة المشتركة لا تعد بعضها
بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سيلي لك عنقريب الوجه الرابع ان الجسم الواحد
يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلا فيه لاستحالته ويبرد فيصغر
حجمه من غير انفصال شيء موجود منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية والكمية
فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرناه في تحقيق الحركة الكمية من ان
المعتبر في بقاء كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزؤه المادي والطبيعة التي هي جزؤه
الصوري بقاؤها بعينه وبقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام
والعموم لان تمامية وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون جزئه الصوري باقيا واحدا بالعدد
بل يكفي كون المركب باقيا بالعدد وبقاؤه الجسمي اذ المادة في كل شيء امر مبهم الوجود باز احته
الذي طبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة
التحصل لا يقدح في بقائها بشخصها الا ترى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجزائه
البعيدة والقريبة مع بقاء الشخصية الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها
وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية وكذا التخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدل
على عرضية باي معنى كان الا اذا كان المتشكل او المتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن

وان لم يبق جزؤه المادي باقيا بالعدد خ

صورة

صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الانفصال بامرار جسم المفارق القطع وان
التجربة والتخمين يحكمان بذلك انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه بعد اثبات ان معنى المقدار غير معنى
الجسم وانه لا يصح مفارقته عنه يثبت عرضيته ولا حاجة الى الامر الثالث الذي ذكره اذ
يوجد فيه حد العرض الذي ذكره من انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه ولو قيل
انه جزء المجموع فهو جار في جميع الاعراض فلو اعتبر ذلك لكان جميع الاعراض غير عرض الا ان يقال
مرادهم ان العرض لا بد ان لا يكون جزء حقيقة محصلة والمجموع المركب من العرض ومحله ليس حقيقة
محصلة ويرد لا بد من الامر الثالث ليدل على انه ليس جزء حقيقة محصلة وفيه ان زواله مع بقاء
امر بعينه لا يدل على عدم كونه جزء حقيقة محصلة كما في الصور الجسمية والهيولي والصور النوعية
البسيطة والمركبة واشخاص الاجسام وبالجملة لا بد في العرض من عدم كونه متقوما لمحله
وعدم كونه محصلا لحقيقة نوعية على ما قرره وتوارد شيء على شيء مع بقاء ذلك الشيء بعينه
لا يدل على شيء من الامرين اما الاول فكما في الصورة الجسمية والهيولي والجسم المطلق والصور
النوعية البسيطة واما الثاني فكما في الاجسام والصور النوعية التركيبية فلا بد في اثبات العرضية
اما الاستدلال على عدم الامرين المذكورين او ادعاء البداهة فيهما ولا ينفع اثبات
التوارد المذكور واما ثانيا فلانه قد ذكرنا ان هذه الوجوه الاربعة لاثبات المغايرة بين
الجسم التعليمي والصورة الجسمية ولا شك ان الوجه الاول والرابع يدلان على المغايرة
اذ حاصلهما ان الصورة الجسمية باقية بشخصها في صورة تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف
ومقدار ليس باقيا بشخصه فيثبت المغايرة بينهما ولا شك انه بعد تسليم المقدمتين دال
على المطلوب قطعا ولا يتجه ما ذكره اصلا اذ لو سلم انه يصح بقاء الشخص بعينه باعتبار بقاء جزئه
الصوري والذي يبقى جزؤه المادي بعينه فلا يؤثر فيما نحن فيه قطعا وهو ظ واما ثالثا فلانه
غلط في قوله فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية لان
المقصود من هذه الوجوه على ما قررنا اولا اثبات المغايرة بين المقدار والصورة التي هي احدى
مقدمات العرضية كما ذكره فلا وجه للقول بانه لا يدل على العرضية واما رابعا فلانا سلمنا

لكن هذين الوجهين لاثبات العرضية وحاصل الايراد ان تبدل الجسمية التعليمية مع بقاء الجسمية
لا يدل على عرضيتها اذ يجوز ان يكون جزءا ماديا للجسم وتبدل الجزء المادي لا يقدح في بقاء الشخص مع
بقاء الجزء الصوري بعينه وهو على تقدير صحته يتجه في مقابل الاستدلال لكن فيه ان قوله
الا اذا كان المتشكل الخ حالا دخل له في المقام اذ يكفي في الايراد بقاء الصورة الجسمية بعينها
ولا حاجة الى صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال وهو ظاهر ثم ان هذا القائل
قال بعد ما نقلنا عنه ملخص عرضه اعلم ان منهج القوم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة
الامور الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر وبين الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي
ان كل ما يدخل مع شيء اخر تحت جنس فلا بد ان يكون له محصلات احدهما مغايرة لمحصلاته
من بعينها محصلات الاخر ومقوماته ومكملاته وكذا يلزم ان يكون مقولات احدهما مقابلات الاخر
واذا تقررت هذه المقدمة فنقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل للوقوف الابعاد طبيعة
ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الضمائم الفصلية والمكملات الذاتية مثل الصور الفلكية او
العنصرية وبعد انضمام مثل الصورة البسائط قد يحتاج في استكماله الاخرى الى الصور الاخرى
من مبادي الفصول الذاتية الاخرى كالمعدنية ثم النباتية ثم المنطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له
فهذه كمالات مترادفة وفصول مترتبة للجوهر المتصل بما هو جوهر متصل واما المقدار المطلق الجنسي
فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كما فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يكون الحاق
محصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا او سطحيا او خطا فان هذه
الثلاثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كم ثم
حيث لم لم اجزاء مشاركة الحدود وكذلك اذا تحصل كل من هذه الثلاثة بحصلات اخرى يجب ان يكون ايضا من
باب الكم التي يلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالمثلث والمربع
والتربيع والتخميس في السطح وكالكرة والمكعب والاسطوانة في الجسم فانه لو كان الجسم الطبيعي
والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله بواحدة بعينها انواع الاخر وفصوله
ولواحقه وليس كذلك فثبت ان كلا منهما مغاير للاخر واذا ثبت المغايرة فثبت ان احدهما

وهو المقدار عرض للاخر بعض عارض المهية ولم يظهر بعد انه عارض للوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى
الاخر وهو المطلوب للشيخ ولا يجب هذا الحال وهذا المقدار يعد بان انه في مادة الخ انتهى كلامه وانت
خبير بان ادعاء ان مقومات الصورة الجسمية غير مقومات الجسم التعليمي في مرتبة اصل الدعوى اذ من يقول
بان في الخارج ليس الا الصورة الجسمية يقول انها هي الامتداد الجوهري القابل في الجهات الثلث
وليس لها امتداد اخر زائد على ذاتها وهذا الامتداد الجوهري هو بعينه عند الانتهاء امتداد عرض كما هي
في الجهتين وليس هذا في مقولة الامتداد الاول ولا يلزم ادعاء انها من مقولة واحدة وفي نوعيات متمايزة
الامتداد الاول ومكملاته من الصور النوعية البسيطة والمركبة والاشكال ونحوها ليست مقومة
بل مقومة واحدة وعوارضه والامتداد العرضي الذي هو السطح والخط لعلل الاستقامة والانحناء والاشكال
مقومات فيه متممات له وعلى هذا لا يتم ما ذكره القائل اصلا ولا يخفى ان هذا ليس مما ينكره العقل
بادي الرأي ويتمسك ما ذكره هذا القائل من ان الصورة الجسمية بعد جوهر بل على هذا الرأي لا بد من القول
بما ذكرنا اولا من حصول الامتدادين للجسم جوهري وعرضي كما يشهد به الفطرة السليمة نعم لا على هذا
الرأي كانه يمكن ادعاء الظهور في ان الامتداد امر واحد والممتد وان الامتداد الجسمي السطحي والخطي من
مقولة واحدة فتدبر **قوله** وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو
عرض لا محة قد ظهر مما تقرر ان مغايرة الجسم التعليمي للصورة الجسمية وكونه فيها ثبت بتبدل الاشكال
وتواردها على الجسم مع بقاء الصورة الجسمية بعينها وكذا بالتخلخل والتكاثف على نحو ما تقرر في
اثبات المطلوب الاول كما لا يخفى واما عرضيته فبناؤه كما على ما اشرنا اليه غير مرة وكانه لا بعد
دعوى الظهور في انه ليس من مقومات وجود المحل ولان محصلاته النوعية من قبيل عرضيته
قوله لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم لا يخفى ان ما ذكره في اثبات البعد على
تقدير تمام يدل على ان هذا المقدار لا يفارق المادة **قوله** ولا يفارق الصورة التي للمادة
لانه مقدار الشيء المتصل الخ انت خبير بان بعد اثبات المغايرة بين الصورة والمقدار
وان الاول هو الممتد والثاني هو الامتداد لا خفاء في ان الثاني لا يفارق الاول ويستلزمه في
الوجود الخارجي **قوله** وهذا المقدار هو كم المتصل الخ اي هو الامر الذي يمكن المساحة سواء

كانت متشابهة او غير متشابهة باعتبار ما قوله وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد
المذكورة اي الصورة الجسمية هي الامر الذي يقبل فرض الابعاد وليس في ذاته الا امتداد وقبول
المساحة كما يظهر من التخلخل والتكاثف فظاهر انه مخالف للامتداد الذي يقبل المساحة
لذاته قوله فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه يصح بكبر الجسم مراده ان الامر الذي يقبل
فرض الابعاد لا يختلف جسم وجسم بالصغر والكبر ولا يتوافقان بالمساواة باعتباره بخلاف
الامتداد الذي يقبل المساحة بذاته فانه يختلف الاجسام بالصغر والكبر ويتصف بالمساواة
باعتباره وهذا مما لا شك فيه وبما قررنا اندفع ما عسى ان يورد عليه ان الاجسام كما لا يختلف في
مطلق قبول فرض الابعاد كذلك لا يختلف في مطلق قبول المساحة فكما يختلف في خصوصيات
قبول الابعاد والحاصل ان مطلق الجسمية مما يقع لا يرد عليه ان الاجسام لا يختلف بحسبه واما
خصوصياتها فلا ولا شك ان قبول المساحة ايضا كذلك فلا اختلاف بين الاجسام بحسبه وانما
الاختلاف بينها بحسب خصوصياته وهو ظاهر ومحصل الدفع على ما ذكرنا انه ليس مراد الشيخ انه
لا اختلاف بين الاجسام في الجسمية مطلقا وانما الاختلاف بينها بحسب المساحة بل مراده ان الاختلاف
الخاص الذي هو الصغر والكبر ليس باعتبار الامر المتحد الذي هو قابل لفرض الابعاد سواء اخذ
مطلقا او خاصا بل انما هو بحسب الامر الذي هو الامتداد القابل للمساحة بذاته وان كان بعد
اعتبار الخصوصية وح لا يتجه ما ذكرنا اصلا هذا ولا يخفى ان كلام الشيخ هذا لا يمكن ان يكون دليلا جديدا
على المغايرة بين الصورة الجسمية والجسم التعليمي ولا يمكن دليلا عليها بل بعد ما اثبت المغايرة
بتبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف يشير الى ان الصورة هي الامر الذي ليس في ذاته …
للمساحة ولا يكون بالاختلاف في الاجسام بالصغر والكبر والاتفاق فيها والمساواة بحسبه والجسم
التعليمي هو الذي يكون كذلك فافهم قوله وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم الخ
ظاهره ان الصورة الجسمية لازمة للمقدار في الوهم وانت خبير بان هذا الادعاء مشكل جدا
سيما اذا كان المراد بالوهم ما هو اعم من العقل ايضا اذ لا دليل ولا بداهة تحكم بان المقدار
لا يمكن ان يوجد في العقل بل الحس ايضا بدون الصورة ثم لزومها له في الخارج ثم كلام الشارح

ولا يختلف في خصوصيات قبول المساحة خ

يصيلي خ

ايه

اليه ثم لو حمل الكلام على العكس ولو كان خلاف الظاهر فالحكم اي يحمل على ان المقدار لازم للصورة
الجسمية في الوهم يعني انه اذا اريد بالوهم معناه الظاهر فالحكم كانه هو الظاهر وان اريد به ما يشمل العقل
ايضا فلا يخفى ما فيه كما لا يخفى لكن هي والصورة تتفارقان المطلقة في الوهم اي لا يلزمها
المادة في الوجود الذهني وهذا الحكم ظاهر لا خفاء فيه ثم ان القابل المذكور بعد ما نقلنا عنه قال
في شرح كلام الشيخ وهذا المقدار قد بان لك هاهنا ما يغني عبارته قد علمت ان مجرد المغايرة في
المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت تغايرهما ايا
في الوجود وان التعليميات لا توجد مجردة عن المواد ولا يلزم من اثبات ان معنى واحدا يختلف
بالقيام بغيره والقيام بنفسه واما بيان المغايرة بينهما في الوجود فان المقدار … يتبقى
والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا توجد مفارقة عن هذه المواد فيجيء اثباته في ثالثة تابعة
هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو ما ذهب اليه الشيخ وهو في طبقته
من توابع الفيلسوف المقدم والذي يثبت عندنا ان المقدار والتعليميات ليست داخلة
في مقولة الجوهر وانما هي من عوارض المهيات للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق
بالمادة عن المادة الا بالتوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن لا بالوجود ولا
بالوهم ايضا لان المتقدر بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذي يعني القابل للابعاد فلا يمكن
ان يتوهم المقدار وحده مغايرا لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الامتداد
القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل الممسوح لما امكن تبدل المقدار على شيء
ثابت اصلا فليس ان لا يكون المقدار الا اعتبار ما عن كمية المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا
كالذراع مرة او مرات … ان يتوهم ان فرض غير متناه فرضا عقليا
فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدار الاشياء … وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم مخالف
المقدار والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي
هي من باب الكم فان ذلك معنى آخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف جسم جسما ولا يوجد …
مقدار … واحد فالجبل والخردلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة واحدة

ارسطاطاليس نسخه

وقد علمت ان هذا المنع من مصححات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا فعليا او شيئا كالهيولي او كالنقطة لما امكن عروض المقدار له اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا له بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان بعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فان المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو حاصل على الوجه البسيط ومتقوم لهذه الجسم الجوهري ومهيئة للمادة لان يقبل بالفعل ام التخلخل فيه جسم وجسم والصغير بحيث يتسع بكذا امرات كذا اواته لا ينتهي ولا يتقدر بحد بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات وكمية ما تقارنه بالتبع كالهيولي والاعراض وبنسبته في الجسم نسبة الوحدة الى الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم لكن هو والصورة متغايران في المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ هنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار في مادة جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية والا يتبدله وذلك في بقاء الموضوع الجسماني لشخصه لما بينا ان تشخص ذلك الجسم لابد فيه من صورة حافظة للشخصية متعينة له بالعدد ولو توارد التبدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس بالفصل فوحدة الفصل وتشخصاته تجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث جنسيته واعتباره نفسه واحدا بالعدد والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لتحافظه بوحدة الفصل انتهى كلامه وههنا ابحاث احدها انه بعد ما ثبت ان التعليميات لا توجد مجردة عن المواد لا حاجة الى اثبات ان بمعنى واحد لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه وهو ظاهر وانما الحاجة اليه اذا ثبت ان المقدار الذي في المادة عرض ولم يثبت انه لا يمكن ان يكون مجردا عن المادة وثانيها ان المقدار اذا لم يكن داخلا في حقيقة الجوهر وكان من عوارض الماهية للجواهر الطبيعية فالمراد بكونه من العوارض اما الخارج المحمول او القائم فان كان الاول ففيه اولا انه ليس محمولا على الجواهر الطبيعية وهو ظاهر وثانيا انه اما قبيل الفصل او غيره فان كان الاول فيلزم ان يكون جوهرا اذ فصل الجوهر جوهر وان كان الثاني فالظاهر ان يكون له مبدأ غير محمول وهو يكون عرضا وهو المراد ههنا فلم يبق مخالفة لما في الشيخ في المآل كما هو ظاهر المقال وثالثها ان ما ذكره من قوله اما تجريده عن الصورة الخ ظاهر بل صريح في ان

وممتنع لـ
يلتهي سنحوش

المراد انه لا يمكن ان يتوهم المقدار بدون الصورة ومع ذلك ان كون المقدار بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذي بمعنى القابل للابعاد والاول على ان المقدار لا يمكن ان يتوهم بدون الصورة بل لو دل فانما يدل على العكس كما لا يخفى وثانيها ان الصورة الجسمية اذا كانت في نفسها متصلة قابلة للابعاد سواء قلنا انها نفس الاتصال الجوهري او ان كل صورة خاصة يعرضها اتصال خاص لا يصح امر التخلخل والتكاثف وهو ظاهر بل لابد مع القول بالتخلخل والتكاثف ان يقال ان الصورة الجسمية امر ليس في ذاته امتداد واتصال بل امتداده واتصاله بالمقدار ولا يكون في نفسه متصلا متحيزا كما يقول المتكلمون بل انه في نفسه لا متصل ولا منفصل وان كان يلزم اشخاصه ان يكون لها اتصال لكن لا بحيث يلزم كل شخص اتصال ذا امتداد خاص بل يجوز ان يكون لشخص منه امتدادات متعددة اذ بدونه لا يستقيم امر التخلخل والتكاثف كما لا يخفى على من له ادنى فطرة وحاصله ان صحة عروض المقدار للشيء لا تتم الا انه يتوقف على كون ذلك الشيء اتصالا او متصلا في نفسه على ما ادعاه وهو ظاهر والوجه الذي ذكره بيان كون وجود الشيء الذي لا يكون ذلك متقوما بالمقدار وبين كونه معروضا له بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا قبل المقدار مما لا يعبأ به اصلا ولا يشهد له بديهة او برهان وسادسها انه لا فرق اصلا بين المقدار والصورة على ما هو زعمه في الصورة في هذا المعنى بالنظر الوجدانية فاذا لم يصح عروض المقدار مثل الهيولي لم يصح عروض الصورة ايضا له والتفرقة تحكم هذا ثم قوله ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم صريح في لزوم المقدار للجسم في الوهم لا العكس كما هو ظاهر سابقه وقوله كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ظاهره انه حمل كلام الشيخ على لزوم المقدار للصورة في الوهم والظاهر ان مراده العكس كما لا يخفى وسابعها ان قوله ويلزم عليه ظاهره انه يلزم على الشيخ وانت خبير بانه لو حمل كلام الشيخ على عكس ما حمله وهو الظاهر فلا خفاء في عدم توجه هذا الالزام عليه ولو حمل على ما ذكره ايضا لكان الالزام عليه مشكلا اذ يجوز ان يكون الصورة بحيث يعرضها المقدار في الخارج والذهن ومع ذلك يجوز تبدل المقادير عليها وهو ظاهر نعم لو كان الصورة الجسمية كما زعمه هذا القائل من كونه بعدا جوهريا لكان الامر كما ذكره لكن الظاهر ان الشيخ لم يرض بهذا وثامنها ان كون صورة او نوع الجسم حافظة لشخصية متعينة له بالعدد كما

ام تحل به ايضا فالقول به جزاف وثانيهما ان هذه الصورة لو كانت من قبيل الصور الجسمية
فهي ايضا مما يزول بزوال الاشكال والمقادير فلا فايدة في القول بها وان لم تكن من قبيل الصورة
الجسمية بل من قبيل الهيولى فلو فرق المقدار والصورة لما كان لا يصح على ما هو زعمه بل لا بد من صورة اخرى
من قبيل الصورة الجسمية حتى يصح في تنقل الكلام اليها ويتسلسل فتدبر **قوله** اعني بعدين فقط لا ثلثة
ابعاد على ما هو شان الجسم الطبيعي والصورة الجسمية **قوله** وايضا انه يتقدر ويمسح لا يخفى ان بعينه
معنى كونه مقدارا وقد ذكره فهو في الكلام تكرار لكن الشيخ لا يبالي بامثال ذلك **قوله** فنقول اما قبول الفرض
بعدين فانما له ذلك لانه نهاية الجسم اه اعلم ان الشيخ في قاطيغورياس في مباحث الكم بعد ما حقق
ان الصورة الجسمية هي القابلة لفرض الابعاد الثلثة وانه لا يختلف بحسبها الجسم وجعل الجسم التعليمي
هو الذي يتقدر ويمسح ويكون الاختلاف بين الاجسام بحسبه وان الصورة الجسمية بمنزلة صورة
الجسم التعليمي ذهب الى ان الجسم جوهر والجسم التعليمي عرض قايم به ومن مقولة الكم قال والسطح ايضا له صورة غير الكمية
التي فيه وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك ليس لاجل انه
نهاية شيء ما يصح في ذلك الشيء فرض ثلثة ابعاد فتلك هي الصورة ليست تخرج عن الموضوع في
الحاجة الى الموضوع واما الكمية فنظير كمية الجسم وهي كمية ثابتة فيه لا تتبدل الا كالجسم ثم في هذا الموضع
مباحث عميقة سيقال عليها في الفواتح وليس اذا كانت للسطح صورة بين بعداه يتقوم بها الكمية
يجب ان يكون السطح جوهرا فان تعلم ان كل صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك
في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي من باب الكمية يلزم الجسمية التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من
التحدد ويكون صورة الجسم اذا وجدت بكميتها او وجدت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمي
المجرد جسما تعليميا انتهى كلامه وانت خبير بان الظاهر من هذا الكلام انه جعل الصورة الجسمية امرا قابلا
لفرض الابعاد الثلثة وليس ذلك الامر هو الكمية بل الكمية امر اخر وهو الذي يتقدر ويمسح ويكون
عرضا قايما بالامر المذكور والامر المذكور جوهر كذلك نهاية الصورة الجسمية امر قابل لفرض البعدين
ضرورة ان نهاية القابل لفرض الابعاد الثلثة لا بد ان يكون قابلا لفرض البعدين وليس ذلك الامر
هو الكمية بل الكم الذي يتقدر ويمسح في جهتين عرض قايم به كما ان القابل لفرض الابعاد ليس هو

الكم

الكم بل الكم الذي يتقدر ويمسح في الجهات الثلث عرض قايم به لكن الفرق بينهما ان القابل للابعاد
جوهر والمقدر في الجهات الثلث عرض قايم به والقابل للبعدين عرض والمقدر في البعدين ايضا عرض
قايم به وهذا الكلام وان كان لا يخلو من وجه صحيح بحسب بادي الراي لكنه مشكل من حيث ان هذا الامر الذي
هو نهاية الصورة الجسمية عرض وليس من مقولة الكم فمن اي مقولة هو من مقولات الاعراض التسعة اذ الظ
انه ليس من مقولة الكيف ولا غيرها من سائر المقولات الاخرى ولو جعل نفس النهاية فهو امر عدمي فلا يكون
عرضا ولو قلنا ان الامور العدمية ايضا اعراض باصطلاح الشيخ في المنطق فلا [illegible] ان هذا الامر العدمي
لا يصح انه قابل لفرض البعدين دون السطح الذي هو الكم قايم به ولو جعل من قبيل الاضافة من حيث ان
النهاية نهاية لشيء ذي نهاية فاما ان يجعل مضافا حقيقيا فحاله ايضا مثل حال النهاية وقد عرفت
حالها واما ان يجعل مضافا مشهورا فننقل الكلام الى الامر الذي يعرضه الاضافة الحقيقية وانه
من اي مقولة وظاهر انه ليس جوهرا وقد قال انه ليس بكم ولا يصح ان يكون شيئا اخر من المقولات
كما لا يخفى ولعله لا محيص عن ذلك الا بالتزام ان النهاية تكون من مقولة الفرض البعدين ويصح قيام السطح الكمي
وهو كما ترى هذا وايضا الكلام في هذا المقام تناقض وايضا انه جعل القابل لفرض البعدين نهاية الصورة الجسمية
ومع ذلك حكم عليه بانه ليس مقدارا بل هو من جهة مضاف والكم ليس من مقولة المضاف الشيء بفرض البعدين
على امر يكون من مقولة اخرى بل هو المضاف المشهور الذي يكون صدقه على شيء هو من مقولة اخرى وهو
ههنا ما دل على امر هو مقدار ومن مقولة الكم وانت خبير بانه حكم بانه ليس مقدارا بل مضاف فانه حكم بانه
مضاف مشهور يعرض للمقدار انما يصح اذا قيل ان الامر القابل لفرض بعدين هو المقدار وهو لما يوهمه
انه نهاية للصورة الجسمية واذا اخذ مع هذا العارض يكون مضافا مشهورا يكون معروضه المقدار كان الامر
مضاف مشهور معروضه الجوهر ولا يخفى انه اذا جعل القابل لفرض البعدين هو المقدار فهو ليس نهاية الصورة
الجسمية بل يكون نهاية الجسم التعليمي ولو حمل كلامه على ان السطح الذي هو نهاية الجسم التعليمي من حيث انه مقدار و
يعرضه الاضافة من حيث انها نهاية الجسم التعليمي مع انه لا يناسب ما سبق منه في قاطيغورياس لا يساعده
كلامه ههنا ايضا اذ الظاهر من سياق كلامه ان مراده من قبول فرض البعدين هو القبول الذي في
الصورة الجسمية للابعاد وهو مع انه ليس مما يخالف [illegible] جسم جسما وانما المخالفة بين الاجسام باعتبار التقدير

والتمسح وبحاهر الكمية هذا التحول من قبيل قبول الجسم التعليمي الذي به تخالف الاجسام على انه وبالجملة
فهذين الوصفين في غاية الاضطراب ولا يعلم ان مقصوده ماذا والذي يظهر عند التامل ان الصورة
الجسمية امر جوهري يقبل الامتداد والانقسام في الجهات الثلث والامتداد والاتصال في الجهات
الثلث عرض قايم به وذلك الامر الجوهري يعرضه الانتهاء باعتبار عروض هذا الامتداد وهذا
الانتهاء امر عدمي واذا اخذ مضافا اليه يصير من قبيل الاضافة وليس هيهنا امر وجودي وراء ذلك
يعرضه الاضافة ويكون مع عروض الاضافة من قبيل المضاف المشهوري وذلك العرض ايضا يعرضه
الانتهاء كذلك وهيهنا امر في الانتهاء موجود هو السطح على راي من يجعل الاطراف موجودة وهذا
السطح امر مقداري كالجسم التعليمي وباعتبار عروض الانتهاء له يصير مضافا مشهوريا لكن اضافته
الى الجسم التعليمي فهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وقد قيل هيهنا في شرح كلام الشيخ والعلم الشيخ لما فرغ من
عبارته لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل
منهما وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدأ بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية
له كما انه نهاية للجسم فيكون نهايته من جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة
في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انهما بعدان باحد المعنيين في الاتصال الماخوذ في حد الجسم ومن حيث
انهما يتقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة المذكورة في حد الجسم الجوهري وقوله فقط
يحتمل معنيين احدهما الاشارة على هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعدين بدون كمية
وتقدير وطول اضافة او قصر وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم
وبها الماخوذان بلا شرط ان يكون معهما بعد ثالث متقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان
يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض البعدين بلا آخر هو السطح والقابل لفرض بعدين
مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين مذكورين بشرط ثالث
هو الجسم وعدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات
ككونه مقدارا او نهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فظ لانه معنى وجودي والوجه
الشرف والعدم من العدم والاضافة واما على كونه مقدارا فلان نسبة اليه كنسبة القابل

للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدأ والاصل في المقدارية فكونه مقدارا كالابعد
قابل للمساحة والتقدير والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم و
المقدار فيعرض له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف
ان كلا منها من اي جهة حصل وان ايها كالمقوم له وايها كالعارض اما قبوله لفرض بعدين فقط
فانما ذلك له لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع
انبساطه في احدى الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية مثله الا انها نهاية مطلقة
والا ان الشيخ كان منبسطا في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت ان المراد من هذا المعنى ليس معنى المقدار
الذي لم ينفك عن المقدار لانه في الوجود الا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا
بل هو من هذه الجهة اي جهة كونها نهاية من المضاف ليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة
لكن ذلك الشيء احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه نهاية وبعد ومقدار
وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو النوع منها والا يجوز ان يكون كما والكيفا والاعراض من
المقولات والمضاف الذي هو معدود منها وهو يجوز ان يكون كل شيء من الاشياء حتى الواجب جل اسمه
وحتى منها او قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي هو مركب منهما جميعا و
كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو من جهة كونه
قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في قبول التقدير والمساحة والانقسام
الوهمي وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر
وما يتبعهما والموافقة التي بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كالاكبر بين الاجسام
فمثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت انتهى كلامه وفيه ما ترى غير مرة من جعل البعد معنى آخر غير
المقدار والقول بان الاجسام لا تختلف في الصغر والكبر بحسبه وانما تختلف فيهما بحسب المقدار مما لا
يقبله الطبع السليم وايضا نقول على تقدير صحته كان هذا الامر غير معنى النهاية وغير الاضافة وهو
بل امر به ينتهي الجسم الطبيعي فلا معنى لان نقول ان الشيخ لم يثبت للسطح من هذه الحيثية ليس مقدارا بل نهاية
وايضا لا معنى لقول هذا القائل ان معروض هذه الاضافة احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة

ولا بان الذي ينبسط في نسخ

بلبهار

بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار اما اولا فلان الاضافة من النهاية فلا معنى لجعل معروضها انتهاء
ولو جعل الاضافة من لوازم التقابل البعدين علا ما فهم فيتبع علا تقدير صحته كيف يعقل جعل معروضه
الانتهاء والبعد والمقدار اما الانتهاء فلظ انه امر عدمي ولا يصلح ان يكون معروضا لذلك الامر
واما البعد فانه عينه فكيف يجعل معروضا له واما المقدار فلان الظ ان المقدار يعرض لذلك
الامر كما يظهر مما نقلنا من قاطيغورياس لا العكس واما ثانيا فلان جعل الانتهاء والبعد والمقدار
امرا متحدا بالذات متغايرا بالاعتبار مما لا معنى له كيف والانتهاء والمقدار كل منهما من مقولة
اخرى والمقولات متباينة كما هو الظ وبزعمهم ايضا والبعد ايضا علا ما زعمه ليس من مقولة المقدار
ولا يصح حمل احدهما علا الاخر ولو فرض صحته فظاهر ان الشيخ لم يذهب الى ذلك وهو ظ فلا معنى
لشرح كلامه علا هذا النحو وبالجملة هذا القائل ازداد تشويشا واضطرابا علا ما فعله الشيخ
فافهم **قوله** لكنه من الجهتين جميعا عرض الخ قيل لا شبهة في ان السطح بمعنى اخذ من المسافة
الثلاثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فلظ لان وجود النهاية وجود امر عدمي
ووجود الجسم وجود امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون
عرضا قائما به واما كونه قابلا لفرض البعدين او كونه مقدارا للسطح فلجواز تبدل الجسم الواحد
الشخص مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون الحال ساريا في المحل مطابقا له
لذاته والا لزم ان يكون جائزا في المحل شيء لا يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هناك ان
شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم كالمخروط وغيره فمحلها ان كان
جوهرا غير منقسم فيثبت الجزء وان كان عرضا ننقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما
يلزم انقسام النقطة لو كانت في كل جزء من المنقسم شيء منها وهو خلف واما كون عرض واحد قائما
باكثر من موضوع وهو ايضا محال وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه
له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل فهو لا محالة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد
والحلاوة والطعم وغير ذلك واما ان لا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية اخرى كالتحاذي
والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور التي لا كمية ولا قسمة لها فلا يلزم من انقسام المحل

معنى لم

بوجه

بوجه انقسام الحال فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات
الا ان شرط الحلول ان يكون سريانيا من كل جهة واذا تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل
محله شيء قابل للانقسام ولكن عروضها له ليس من انقسامه بل من جهة تناهيه في امتداده الخط انتهى
كلامه وفيه اما اولا فانا قد نقلنا عنه انتفاء بعض كون الانتهاء والبعد والمقدار متحدا بالذات
اذ مراده بالاتحاد بالذات الاتحاد في الوجود وههنا يقول ان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود
الجسم وجود امر محصل جوهري فيكونان متغايرين في الوجود لا يقال حكمه ههنا بالمغايرة باعتبار
كون وجود الجسم وجود امر جوهري اذ ظ ان الجوهرية لا مدخل له لانه اذا جاز ان يكون وجود الامر العدمي
والامر المحصل واحدا فلا فرق اصلا بين المحصل الجوهري والمحصل العرضي والقول بالفرق تحكم
الا ان يكون ما ذكره ههنا من قبل الشيخ وما ذكره سابقا انما هو علا رايه فلعله يجوز الاتحاد
في الوجود بين الامر العدمي والامر المحصل جوهرا كان او عرضا ويزعم ان الشيخ لم يجوز ذلك
واما ثانيا فلان القابل لفرض البعدين بالمعنى الذي فهمه وجعله مغايرا للقابل للقسمة وكذا
للمقدار لا يتم لانه يتبدل علا الجسم الواحد الشخص مع بقائه بحاله بل الظ ان حاله حال الصورة
الجسمية فكما كانت الصورة باقية بعينها كان هذا الامر ايضا باقيا بعينه وبعد زوال الصورة
الجسمية ظ ان الجسم الشخص لا يكون باقيا بعينه هذا ثم لا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ ظ في انه لم
يجعل قبول البعدين بمعنى آخر غير النهاية لانه استدل علا كونه في الاول عرضا بان النهاية عارض
للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه وهذا ايضا يوجب ازدياد الاضطراب في كلام هذا القائل **قوله**
ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان الخ هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون كونه قابلا
وان كان كلية لو لا نهايته وحاصله ان السطح اذا كان افتراض البعدين فيه بالنسبة الى ذاته فليس
المقدارية التي في السطح الا بهذا الافتراض نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية لان المقدارية التي في
السطح جنس له وهذا الامر فصل له والمقدارية في الصورة الجسمية ليست صفة لها بل عارضة لها
لا يخفى ان افتراض البعدين اما ان يراد به قبول القسمة في الجهتين الذي يكون في المقدار او معنى
آخر مغاير له علا ما هو زعم صاحب القيل وعلا الاول وان لم يلزم فساد لكن الظ من سياق

فكأنّه لم

كلام الشيخ ههنا وما نقلنا عنه في المطارحات ليس انه يزعم ان قبول الجسم البعدين ليس قبول القسمة في الجهتين
الذي هو في المقدار وان الاول لا يختلف فيه سطح وسطح بل انما المخالفة بين السطوح في الثاني سواء حمل كلامه
على ما فهمه القائل من ان البعد امر آخر وراء المقدار او بقي ان مراده ان السطح امر يقبل الامتداد في الجهتين
سواء كان نفس النهاية او غيرها واستداده في الجهتين هو المقدار لا نفسه كما ان الصورة الجسمية امر يقبل
الامتداد في الجهات الثلث واستداده في الجهات الثلث هو المقدار لا نفسه على ما اشرنا اليه غير
مرة وبالجملة لا خفاء في ان الشيخ كلما يقول في هذه المواضع قبول البعدين او الابعاد اراد بها
معنى غير المقدار وانكاره مكابرة نعم حمله ههنا على المقدار بعيد جدا على ان الاخ لا يكاد يصح اذ هذا
المعنى اذا كان فصلا للمقدار فيكون بعينه قبول القسمة في الجهتين اذ ظاهر انه ليس فصل المقدار
الا هذا او قد جعل غيره وبعبارة اخرى اذا جاز ان يكون هذا فصلا للمقدار فكيف يحكم في غير موضع
ان هذا المعنى غير المقدارية ولا يخالف به جسم جسما اذ على تقدير كونه فصلا للمقدار لا شك انه
يخالف جسم جسما وهو ظاهر وهذا ايضا من جملة الاضطرابات الكائنة في كلام الشيخ في هذا الفصل
وثانيهما انه لا يكون حينئذ يكون عرضيه ان افتراق البعدين ليس امرا ثابتا للسطح في نفسه بل انما
يثبت له باعتبار كونه نهاية للقابل للابعاد الثلثة كما اشار اليه فيما قبل هذا لانه لو ثبت له لذاته
لم يكن نسبته المقدارية في السطح اذ ذلك الامر نسبته المقدارية الى الصورة الجسمية لان المقدارية
فيه يكون جنسا لهذا الامر وهي عارضة بالنسبة الى الصورة الجسمية لكن نسبته المقدارية اليها ذاتية
ولا يخفى انا سلمنا ان قبول البعدين امر وراء قبول القسمة في الجهتين سواء اخذ على ما توهم
صاحب القيل او وجه بما وجهنا وقلنا ان المقدار ليس جنسا له بل هو عارض له كما بالنسبة الى
الصورة الجسمية القابلة للابعاد لكن من اين يلزم ان هذا المعنى اذا كان ثابتا للسطح في نفسه لا
باعتبار كونه نهاية كان فصلا للمقدار لانه لا يجوز ان الذي يراد بالسطح السطح التعليمي الذي هو المقدار
او ثبت بوجود سطح آخر طبيعي سيتميز ذلك السطح عن الجسم الطبيعي الى الجسم التعليمي فان اريد الاول
فنقول لم يجز قبول الابعاد ثابتا له لذاته لا باعتبار كونه نهاية لا يستلزم ان يكون هذا المعنى فصلا له
وهو ظاهر وايضا كيف يصح ان يقال ان هذا السطح يعرضه هذا المعنى باعتبار كونه نهاية للجسم الطبيعي

لانه

لانه ليس نهاية للجسم الطبيعي بل التعليمي وايضا كيف يقال ان المقدار عارض لهذا المعنى الذي هو ثابت
للسطح التعليمي وان اريد الثاني فالاولى الاتم ان ثبوت هذا المعنى له لذاته يستلزم كونه فصلا له وثانيا
انه سلمنا كونه فصلا له لكن من اين لزم ان يكون فصلا للمقدار اذ المقدار ليس جنسا لهذا السطح بل انما
هو خارج عنه عارض له هذا والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ بأي وجه وجه من التوجيهات
لا يظهر له استقامة ولم يظهر لنا وجه آخر وقد قيل في توجيهه لما اثبت الشيخ عرضية السطح بلا الاعتبار
اي كونه قابلا لفرض بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين
هذين المعنيين على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد الثلثة وبين المنقسم بالفعل في الجهات
الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي جعلوا
المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم
القابل للابعاد الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو المتصل بالحقيقة عند الشيخ ومن
وافقه اي هو القابل للانقسام الى اجزاء وهيئة متشاركة في الحدود والسطحية في الجهات الثلث
الذي به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساحة فاذا ثبت الفرق بين المعنيين في
الجسم بان احدهما فصل للجوهر والاخر فصل للمقدار الذي ثبت عرضيته ولا شك ان النسبة
بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بإزائهما في السطح فلو كان الذي في السطح امرا واحدا حتى يكون
القابل لفرض البعدين فصلا منقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم
ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما لجنس المقدار ومقوما للجسم الذي هو نوع
كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا اشارة الى الاصول اي تعلم من الاصول
المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا وعرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحد
فصلا لجنس في نوع منه في موضع وخارجا عنه في نوع آخر منه انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا
فلان كلام الشيخ لا يمكن حمله على ما ذكره بوجه من الوجوه كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ليس يلزم مما
ذكره كون معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه في موضع وخارجا عنه في نوع آخر منه بل انما يلزم
المحذور الاول فقط الا ان لا يحمل الكلام على لزوم محذورين بل حمل على الترديد فافهم

وقد علمت فيما سلف من الاشارات في الفصل الذي ذكر فيه الحركة الواحدة بالجنس والنوع من
الطبيعيات **قوله** لا لا السطح اذا زال عن شكله اه فيه نظر ظاهر اذ لعين كل زوال شكل يبطل حقيقة
ابعاد السطح انما هو بقطع السطح ثم لو سلم انه تبطل السطح فلا يلزم منه عرضية السطح الا ان الحق
الصورة الجسمية ايضا تبطل عند القطع وتحدث اخرى متواردة على الهيولى الباقية بعينها
مع انها ليست عرضا والحق عرضية السطح بديهية وهذه الامور من قبيل التنبيه فلا نظر المناقشة
فيها فافهم **قوله** وعرفت ايضا انها لا تفارق الصورة النوعية طباعها مادية نوعا
ايضا لا يخفى ان ظاهر هذه العبارة بل صريحها ان الصورة تلزم المقدار في التوهم لا العكس
كما في السابق ايضا وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الحكم مما لا دليل عليه سيما اذا اريد بالتوهم
ما يشمل التعقل ايضا وايضا هذا ينافي ما نقلنا انفا عن فاطيغورياس حيث قال ويمكن
صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمي المجرد جسما
تعليميا لان هذا يدل على ان الجسم الطبيعي يمكن ان يجرد في الذهن عن الصورة الجسمية الا
ان يقال ان ما ذكره ههنا مختص بالوهم وما ذكره في فاطيغورياس اراد به التجرد في العقل
او يقال ما ذكره في فاطيغورياس انما هو على الاحتمال العقلي في بادي الراي او يقال
اراد بتجرده في الذهن الالتفات اليه وحده على ما سنذكره بعيد هذا وقد قيل
في هذا المقام اقول هذا الكلام اعني كون الكمية غير مفارقة للصورة المادية
توهما ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الثالث في الثانية من قوله في تشكل الشمعة
بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة
الجوهرية وقوله بان الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقداره حجميته وكانت
جسميته انتهى وفيه نظر لان مراده ههنا كما ذكرنا ان الصورة لازمة للمقدار لا العكس
وعلى هذا لا مناقضة اصلا بينه وبين القولين المذكورين سلمنا ان مراده العكس لكن
لا مناقضة ايضا اذ يجوز ان يكون المراد ان مطلق المقدار لازم للصورة الجسمية في الخارج
والتوهم لا المقدار الخاص وعلى هذا لا مناقضة ثم قال بعد ما نقلنا واعلم ان التحقيق

ببقاء الهيولى

ان الصورة لازمة للمقدار لا العكس

مجردا

عندنا كما اشرنا اليه من المقادير والتعليميات انما هي عوارض في الاجسام الطبيعية وليست
من الاعراض الذاتية على وجوداتها فاذا اختلفت الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل
او تكاثف فلا يتبدل ما هو مقوم له فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية التي هي معنى المادة وانما
الباقية منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية بشخصها ومطلق الجسمية وهذه الامور
المذكورة يبقى شخصها محفوظا كما عرفتها فان قلت فعلى ما ذكرت من تبادل الشخص في
تبدل الجسمية التي هي مقومة للمادة الهيولى الكم فحمل الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت
جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شيء على شيء اخر ثابت لا يوجب كونه
عرضا لان النوعي هو الموجود شيء لا جزائه ولا يصح قوامه مفارقا عنه والجسم الذي هو جنس
المادة او بعض الجنس هو جزء لهذا الجسم الطبيعي الكائن ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم
عرضيته بل هو جوهر ولذا تبدلت احاده على جسم واحد كما ان في كل مركب طبيعي اجزاء
صوري وحدته بوحدته وبقاؤه ببقائه لان به يتم نوعيته الحقيقية وجزء اخر مادي هو بازاء
جنسه وحده الجنسي وحدة ناقصة مبهمة يتجدد وحدته المبهمة بوحدة المهية فيتبدل احاد
الجنس في ذاته باعتبار الزائد هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قد تمت وكملت
بالصورة كما يستفيد لك في مباحث المهية انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان زوال الصورة الجسمية
عند اختلاف الاشكال والتخلخل والتكاثف لا يحكم به بديهة ولا برهان بل انما يحكم البديهة بحكم
بخلافه واما ثانيا فلان الصورة الكمالية التي ذكر انها باقية بشخصها عند تبدل الاشكال و
التخلخل والتكاثف ان كان انها الصور النوعية العنصرية او الصور النوعية التركيبية وانت
خبير بانه قد يتبدل ايضا عند تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف مع بقاء الجسم بعينه وبلوازمه
بها صورة اخرى فلو جاز في القول كما اشرنا اليه سابقا ايضا واما ثالثا فلان جزئية الشيء
بالنسبة الى المجموع الحاصل منه ومن غيره لا يكفي في عدم العرضية لان جميع الاعراض كذلك
الا نرى كما اشرنا اليه سابقا ان النوعي لا يكون اجزاء حقيقية محصلة ويدعي ان الصورة الجسمية
المتبدلة جزء حقيقية محصلة واما رابعا فلانه لا يصح قوله ويصح قوامه مفارقا عنه **قوله** لانه لا يخفى

ما يثبتات ره

شخصيته نور محفوظه ور

المعينة ام

لم يوجد السطح في الوهم مجردا كما حاصله ان الوهم لو توهم السطح مجردا ليس نهاية لشيء فلا بد ان
يكون له وضع خاص في يكون له جانبان وكل ما يكون له جانبان فهو قابل للقسمة في العمق ايضا
فيكون السطح جسما لا سطحا وان توهم نهاية لشيء البحث لا ينفصل عما هو نهاية له فيكون ما هو
نهاية له وهو الجسم حاصلا معه فلا يكون مجردا عنه وانت خبير بان ما ذكره من قبيل المغالطة لا
الامور الذهنية بالامور الخارجية لان هذا انما هو في الخارج كذلك لكن لا نم ان في الذهن
ايضا يلزم انه اذا كان السطح مجردا كان له جانبان وهو ظ سيما اذا اريد بالوهم ما يشمل
العقل ايضا وما يظهر وجه صحة المثال النظر في المرآة والتمثال اذ لا يمكن ان يرى ان الصورة
المنطبعة في المرآة لها وجهان كالاجسام بل وجه ثم قيل في هذا المقام بعد شرح الكلام بما تنقيح
ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر في ثبوت المفارقة
بين هذه المقادير على الوجه الثاني ايضا وكذا بين الجسم المقدار والجسم الذي هو في المادة فانا نحكم
الحكم بان الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى الجسم الذي هو طرفه لانا نعلم الاشكال
اذ التفات الوهم للشيء لا ينفك عن تصوره عنده وذهوله عن الشيء لا يلزم عدم حضوره
فليس عالم الادراك كشاهده والتصور كعالم المادة ومشاهدة الخارج في ان تمكين للاشياء
وجود سواء ادركت او لا التفت اليها او لم يلتفت فاذا اقترن شيء بشيء في الخارج كاقتران
بالجسم مع الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا تجعل المغفول عنه معدوما
بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود الاشياء هناك لنفس ادراكها بلا اختلاف
حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذي
هو طرفه يلزم ان السطح وجد في الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم
الى الشيء يوجب عدمه في الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة
لا يكون مع وجوده وحده بل الجسم في الوهم بلا ط فاذن كما لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا
عن الجسم كذلك لا يمكن الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذلك في الخط
والنقطة فاذن قد ثبت ما هو بسبيله من ان هذه الامور ليست متغايرة في الوجه وانما هي

متغايرة

متغايرة نحوا اخر من التغاير لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة وعروضها بالجهات
تنقص للاشياء نحوا اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين ومن المفارقة بحسب الماهية والمعنى
كالفرق بين الماهية ووجودها وكالفرق بين الجنس والنوع البسيط كاللونية والسواد فللعقل
ان يشير الى كل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا اختلف في المعنى والمفهوم انتهى
كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من انه لا يجوز ان يكون شيء في الوهم ولا يلتفت اليه
ما لا يلتفت اليه اذ لا دليل على ذلك ولا البداهة تحكم به بل بخلافه الا يرى انه يجوز ان يرى مجمع
اشياء مجتمعة في ان دون الالتفات الى خصوصيات اجزائها وهذا القائل قائل بان النوع
البسيط يحلله العقل الى الجنس والفصل وظ ان النوع اذا كان في العقل مجملا مجنسا ومفصلا
موجودان فيه والا لكان تحليله الى البهائم من قبيل الاختراعات الكاذبة ولا شك ان حين
تصوره مع انه على الاجمال لا يلتفت العقل الى خصوص جنسه وفصله فقد ظهر انه يجوز ان يكون شيء
في العقل مع عدم التفاته اليه واذا كان حكم العقل هكذا فما ظنك بالوهم واما ثانيا
فلانه لم يظهر وجه صحة تفريع ما ذكره بقوله فاذن قد ثبت الخ على ما سبقه لان حاصله انه اذا لم
يجز ان يتصور السطح مجردا عن الجسم فبمجرد ذلك لا يلزم عدم مغايرتهما في الوجود اذ يجوز ان
يكونا متغايرين متلازمين وهو ظ **قوله** فانا قد بينا ان ذلك جائز فيها بان ينتقل بتبعية
محلها **قوله** لكن المماسة لما كانت لا يثبت الا بعض ان راس مخروط مثلا اذا كان مماسا
لشيء فانما باعتبار هذه المماسة يحصل النقطة في الذي ماسه واذا انتقل المخروط وانتقل
النقطة التي في راسه بانتقاله وزال المماسة فبطلت النقطة التي في الذي ماسه لان حصولها
كان باعتبار المماسة فبعد زوالها لا يبقى لها فكان حال الذي كان فيه هذه النقطة كحاله
قبل المماسة فكما لم يكن فيه نقطة قبل المماسة فكذا بعد المماسة فلا يمكن ان يقال بارتسام خط
وهو ظ **قوله** ويكون الحركة عليه او فيه اي على سطحه او في جوفه وقد قال بعض الفضلاء قوله
عليه اي اذا كان الحركة بمعنى القطعية وقوله وفيه يعني اذا كانت الحركة توسطية وربما يقال
عليه او فيه بناء على اختلاف المذهبين في المكان انه البعد المجرد او السطح انتهى ولا يخفى بعده

سيما الاحتمال الاول هذا وقد قيل في شرح هذا الوجه الثاني من الشيخ بقوله والوجه الثاني في بطلان
هذا القول ان الكلام في المتقدم والتأخر بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد
فالنقطة المستقلة لا تكون موجودة الا في شيء لا محالة ولا يكون حركتها وسيلان نهاية الا في شيء ذي وضع
قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح الجسم او خط هو طرف بعد فيكون من الاشياء المتقدم
وجودها على النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه السطح والسطح في رسمه الجسم لاستحالة الخلاء انتهى
وانت خبير بانه لا يظهر من قوله ان الكلام في المتقدم والتأخر بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب
الاتفاق والاعدادات مدخل له في هذا الوجه ثم قيل وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه
وهو ان امرا غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة من النقاط فلا يمكن ان
يحصل من اجتماعها وتتاليها خط لان النقط الثلاث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان
لم تحجبها كلية الطرفين فهي بذاتها اقل منها وهما بذاتها اخلان فيها والمداخلة التامة
لا توجب العظم لانها تنافي العظم والترتيب وان كانت الواسطة حاجبة الطرفين
لقاء بالاسر بل لقيت ببعضها طرفا وببعضها طرفا آخر فيلزم انقسامها فلم يكن النقطة نقطة
هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تأليف النقط ولا السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم
من تأليف السطوح ثم ان تكرر نقطة واحدة عدة مراتب حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم
اجتماع نقاط متعددة بتلك العدة وكذا الحال في تكرر خط او تكرر سطح انتهى ولا يخفى ما فيه اذ
القائلون بوجود الخط من حركة النقطة لا يلزم ان يقولوا بان الخط يحصل من تكرر النقاط المتعددة
حتى يرد عليهم ما ذكره بل يمكن ان يقولوا ان حركة النقطة ترسم الخط من دون ان يحصل نقاط متعددة
وعروض وعلى هذا لا يلزم ما ذكره اصلا فافهم **قوله** واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار
الجسماني اه لا يخفى ان النزاع انما هو في ان الاطراف اعدام او انها امور وجودية واما ثبوت نهاية في
الجملة فمما لا نزاع فيه وذلك ان ما ذكره الشيخ لا يثبت الا وجود نهاية في الجملة لا وجودها في الخارج فلعل
الشيخ لم يلتفت الى هذا النزاع وغرضه مجرد وجودها في الجملة وان كان مما لا نزاع فيه او يكون غرضه
الوجود في الخارج لكن كانه يزعم ان بعد ثبوت نهاية في الجملة ثبوتها في الخارج بديهي فلذلك لم يتعرض للاستدلال

النظم

عليه

عليه فافهم **قوله** في آلة حركة يلزم معها اه كالقيان مثلا **قوله** والكم حال الصغر والكبر والقليل
والكثير اي الصغر والكبر الاضافيين كما يقال ان جسما اصغر من جسم واكبر منه وان عددا اقل
من عدد او اكثر منه فان هذا الصغر والكبر وهذه القلة والكثرة امور اضافية ليست مقدارا
بالذات بل المقدار بالذات انما هو معروضها اعني الجسم الصغير والكبير والعدد القليل والكثير
والحاصل ان ههنا طولا حقيقيا وهو نفس البعد الممتد في جهة واحدة الذي يشترك كل خط فيه
ولا يختلف باعتباره خط وخط وطولا اضافيا وهو كون احد الخطين اطول من الآخر والاول
هو المقدار بالذات والثاني ليس من مقولة المقدار بل من مقولة الاضافة وقس عليه الكثرة
الحقيقية والكثرة الاضافية فافهم **قوله** وتحديد انواعها اي بيان تحديد كل نوع من انواعها
قوله وبيان اوائلها اي اجزائها **قوله** فقد انتقلنا عنها الى الكميات المتصلة مستعجلين
لان غرضنا كان يوجب ذلك يعني قد انتقلنا سابقا من الاعداد الى الكميات المتصلة مستعجلا
من غير ان يتم القول لنا ونفصل الكلام عليها لان غرضنا كان يوجب ذلك التعجيل وانما
كان غرضه يوجب ذلك لانه تكلم في الهيولى والصورة وكان المناسب بعده ان يتكلم في
الكم المتصل لانه من لواحقها ولوازمها لكن قدم عليه شيئا من الكلام في الوحدة لما ذكره ثمة
من ان الوحدة شديدة المناسبة للوجود ولانها بمنزلة العلة الصورية للكم المنفصل وكالجزء له
وفيما انهى الكلام الى ذكر العدد ايضا وبعد تقديم ما هو القدر الواجب من الكلام في الوحدة
والعدد اشتغل بما كان ذكره مناسبا لمبحث الهيولى والصورة من الكم المتصل من غير اتمام
الكلام فيهما لان تفصيل القول فيهما ما كان لازم التقدم على مبحث الكم المتصل بل كان ينبغي
تقديم ما قدمه وبعد الفراغ من مبحث الكم المتصل عاد الى تفصيل القول وتتميم الكلام في الوحدة
والعدد وقيل لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو
موجود وساق الكلام فيها وفي بيان عرضيتها كما هو دابه ثم اشتغل بالكلام في احوال الكميات
المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد استطرادا اذ ما هو الغرض من بيان حقايق تلك
الكميات وكونها وجودية وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض رجع الى ما نحن فيه ههنا الى الكلام

البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها وكيفية توقف احوالها واثبات وجودها في
الوهم ووجودها في العقل انتهى وانت خبير بانه لم يتكلم فيما هو المهم ههنا من بيان الغرض الذي
يوجب الاستيحال الذي ذكره الشيخ قوله اذ كان في الموجودات وحدات فوق الواحدات
يمكن ان يكون هذا دليلا تاما على المط ويمكن ان يكون مع ما بعده دليلا وحاصله على الاول انا نعلم
ان في الموجودات واحدات ثم الوحدات توجد وحدات هي العدد فيكون العدد متحققا في الموجودات
فيكون موجودا وعلى الثاني ان وحدات فوق وحدات تتحقق في الموجودات وكل واحد من
الوحدات نوع خاص من العدد وله خواص وما له خواص لابد ان يكون موجودا فانواع العدد موجودة
ولا يخفى ان كلا منهما غير تام اما الاول فلان ما هو المعلوم قطعا ان الوحدات متحققة في
الموجودات بمعنى ثبوتها الرابطي لها لا وجودها في نفسها ولا نم ان ثبوت الشيء الذي يستلزم
ثبوت الثابت ودعوى الشيخ له غير مسموعة حتى يقام عليها دليل والقول بانه ما لم يثبت في نفسه
كيف يمكن ثبوته لغيره ممنوع كما تقرر في موضعه واما الثاني فلان الخواص التي لانواع العدد
ما سيذكره الشيخ لا نم انها من الامور الوجودية بل من الامور الاعتبارية ولا يبعد ان يكون
للامر الاعتباري خواص اعتبارية وهو ظ قوله وان الشيء الذي لا حقيقة له ثم ان يكون له
قد عرفت حقيقة الحال فيه وانت خبير بان القول بوجود العدد محال لا معنى له لانه مركب
من الوحدات والوحدة ظ انه من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل ولعل الشيخ
منع وجود العدد لكونه من الامور النفس الامرية لا الاختراعية هذا وقد قيل في هذا المقام اعلم
ان العدد من المهيات الضعيفة الوجود لضعف وحدتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات
هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد
عن المهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لان الواحد بما هو
واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا المؤلف منها بل انه وحدات للاشياء التي هي في الخارج لا
يمكن تجردها عنها باعتبار ما من تلك الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط و
التجريد لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات عددية كما ذكر

واعلم

واعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجودها في الاثنين فلا يخ اما ان يوجد في كل
واحد من الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع والاول يح لوجهين اما اولا
فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون
كل واحد منهما اثنين ويكون الواحد اثنين ويكون الاثنان اربعة ثم يكون الكلام في كل واحد
من تلك الآحاد كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين آحاد غير متناهية وهذا ابين
ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد ذينك الواحدين واما الشق الثالث وهو
ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث
هو مجموع مغاير لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل
لابد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث هو واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه
الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها منحلة بما ذكرنا من ان العدد
من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد بعينها كثرتها لكن يجب ان يعلم ان جنس
العدد الذي هو من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس
او الفرس او الكم مما يتماثل اعداده واما اذا فرض تاليفه من وحدات مختلفة الانواع
كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فيحصل
منها عدد لا الكم الا من جهة عوارض متماثلة ومعان متفقة لكونها موجودات على الاطلاق
او اشياء او ممكنات وبالجملة العددية حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل الكثرة
بما هي كثرة فواحدة من جهة كوحدتها واذا عرفت هذا فنقول الاثنوة حاصلة في مجموع الاثنين
لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع والذي اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن عالم ليس
له بواحد وان كانت وحدة تجامع اثنينيته وانقسامه فكما ان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها
بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض في كونه واحدا بعينها متكثرة في اثنينية واربعة
مادة او ثنين والثلثة وغيرها من كل نوع من شأنها ان يقبل الوحدة والانفصال للكثرة المنفصلة
فهي ايضا جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل الخالص فليست

بهناك وحدة تحصل من تكرر ها الكثرة والعدد كما ادعاها انا الية انتهى كلامه وبهذا اتجاه احد ما ان
قوله للا ان الواحد الخ ما الا وجه له لان هذا الوجه الذي نقاه والذي اثبته هو كذا بل لا فرق بينهما في
هذا المقام بل ما الحاد احد كما لا يخفى وتابعها ما في قوله اولا بشبهة بان للموجودات وحدات عدد بكلام
اتحاد ما انها انا نوضح في جواب الشبهة لان الاثنينية موجودة في المجموع من حيث هو مجموع قوله وهو
بهذا الاعتبار واحد لا الخ ما قال اقول ان اردت بكونه واحدا انه بعروضه الوحدة كما يعرض
سائر الحقائق الغير العددية بمعنى انه يكون اثنينيا واحدا فنقول ان عروض الوحدة يقابل كثرته بمعنى
كونه اثنينيا متعددا او لا يتعين مع تلك الكثرة ولا تقابل كثرته بحسب الاجزاء بمعنى كونها ذا كثرة
وهو ظاهر وان اردت به حقيقته بالحالة التي تعرضها الوحدة في الامر اظهر اذ تلك الحقيقة كما انه
لا يناسبه الانقسام وليست مما لا يتبعه ورد ايها ان قوله انها متحققة بما ذكرنا من ان العدد
من الامور الضعيفة الوجود ما لا مدخل له في الحل اذ ضعف الوجود وقوته مما لا يؤثر في حل الشبهة
وعقدها كما لا يخفى وخاصتها ان فرقه بين الوحدات في قوله بيان ان العدد من بعضها دون بعض
تحكم صرف لا يشهد به بديهة او برهان وهو ظاهر وسادسها ان قوله فمن هذا السبيل لا يتطرق توجيه
على ما سبقه وسابعها ان قوله وذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن على ما لم يتم
ان اراد به ان حقيقة المجموع ووجوده الخاص به واحد ان حقيقة خاصة لكن على ما لم يكن لها جزء صوري
كانت وحدتها بجامع اثنينيتها وانقسامها فيه ان كونها ما ليس لها جزء صوري مما لا مدخل له
علم منافاتها للاثنينية والانقسام وهو ظاهر اذ الحقيقة كانت سواء كان لها جزء صوري او لا
لا ينافي حصول الاجزاء لها وان اراد به ان هذا المجموع يعرضه وحدة وهذه الوحدة لا ينافي كثرته
الاجزائية وقبول انقسام فهذا ايضا مما لا مدخل فيه لانتفاء الجزء الصوري عنه وفي علمه حال
ما ذكره من ان المعدود حقيقة واحدية معقودة في الاثنينية تامة انها ان قوله وانا ماده الاثنينية
والثلثية الخ مما لا طائل تحته في المقام كما لا يخفى ثم قيل بعده ما نقلناه في شرح كلام الشيخ وكلام احد
من الاعداد ام ما ينبغي ان يعلم في هذا المقام مقدمتان احدهما ان تحصيل كل مهية مبهمة وتنوعها
انما يكون بامور مناسبة لها والاشياء من مع بابها فالادراك مثلا مهية جنسية وتكون تحصلها في

تنويعه

تنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرها تحت الحس وكذا الكمية
المنفصلة مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصلها بانحاء التعددات وقبول
الانقسامات وهكذا في كل الاجناس والانواع المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو
عبارة عن مبلغ الوحدات لابد ان يحصل انواعه بمراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر
الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع آخر من العدد وثانيها انه لا بد لكل حقيقة نوعية من خاصية ولوازم تترتب
عليها اذ الماهيات والانواع واختلاف الخواص والآثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير مدخلية
شيء آخر او اتفاق او عروض حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى
هذا نقول لا شك ان لكل واحد من الاعداد خواص وآثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما
انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف
لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين انتهى كلامه وانت خبير بان دعوى العلم بان ما ناسب
مهية جنسية مثلا الفصل النوعي في غاية الاشكال ثم انه لم لا يجوز ان يكون العدد نوعا ويكون مراتب
الاعداد اصنافا له فان قيل نعلم ضرورة ان العدد مهية مبهمة جنسية فنقول بعد تسليم كون هذه
المهية التي فهمناها من العدد مهية مبهمة لعله يكون مراتب الاعداد انواعا بسيطة اي ليس لها
جنس ويكون هذا الامر المبهم عرضيا لها وبعد تسليم كونه جنسا يتم المطلوب من دون حاجة الى المقدمتين
اللتين ادعاهما اذ العدد اذا كان مهية مبهمة وقد ثبت وجودها بما اثبت فلا بد ان يكون لها
فصول وانواع الا ان ما يتم المطلوب من المقدمة الاولى ليس مجرد اثبات ان العدد له انواع بل ان
انواعه مراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات وايضا يرد عليه انه يجوز ان يكون اختلاف الخواص والآثار
للاصناف المختلفة لا للانواع ولا يمكن في ان يقال ان يكون العدد مهية مبهمة معلوم بالضرورة وعلى هذا
يصير الوجه الثاني لغوا محضا ولا يمكن توجيهه بما وجه به الوجه الاول كما لا يخفى وذلك الحقيقة
وحدتها التي بها هو ما هو ليس مراده ان حقيقته عين وحدته لظهور بطلانه بل المراد ان الوحدات
اذا اخذت من حيث هي واحدة يكون حقيقة العدد فالاثنان مثلا مجموع وحدتين من حيث هما آحاد
وهكذا قوله وليس العدد كثرة لا يجتمع في وحدة الا ما يكون لها وحدة حتى يقال انها مجموع الآحاد من حيث

الكثرة لا باعتبار الوحدة بل العدد الكثرة العشرة من حيث انها واحدة قوله فانه من حيث مجموع
آه مثلا المجموع الآحاد العشرة من حيث هو مجموع هو العشرة وله خواص وآثار قوله وبعض عجيب ان
يكون آه فالعشرة هي مجموع للآحاد من حيث المجموع وهي بهذا الاعتبار واحدة ولها الكثرة الاجزائية
وهي لا تنافي وحدتها كما هو الاشارة اليه في حل الشبهة المنقولة قوله فمن حيث العشرية اي
من حيث هي مجموع واحد لها خواص العشرية لان العشرة انما هي ذلك المجموع الواحد قوله واما الكثرة
فليس فيها آه اي كثرة الاجزائية فلها خواص الكثرة التي تقابل الوحدة مثلا يعتبر معدودها كثيرا
ونحو ذلك قوله فلذلك فان العشرة لا تنقسم الى عشرتين يعني لاجل ان العشرة هي مجموع الآحاد
من حيث انه واحد لا ينقسم العشرة الى عشرتين لان وحدتها عبارة عن انها عشرة واحدة فكيف
يمكن ان ينقسم الى عشرتين كما لا يمكن ان ينقسم الانسان الواحد الى انسانين نعم ماهية العشرة
يعرضها الوحدة والكثرة فالعشرة المخصوصة عشرة واحدة والعشرتان والعشرات عشرة
كثيرة والحاصل ان حقيقة العدد بمعنى الكثرة وتلك الحقيقة يعرضها الانقسام والتجزي ولا يلزم ان يكون
معروضها كثرة وتلك الحقيقة ايضا كسائر الحقائق يعرضها الوحدة والكثرة فلكل فرد خاص
منها له وحدة لكن فيه كثرة اجزائية ولا ينافي وحدته تلك الكثرة كما مر غير مرة وفردان منها
او افراد يعرضهما الكثرة وح لها كثرتان كثرة افرادية وكثرة اجزائية وهذه الكثرة الافرادية
تقابل وحدتها المجموعية ولا توهم ان الوحدة المجموعية داخلة في ماهية العدد او عينها بل هي
عارضة لها كما يعرض سائر الماهيات نعم ماهية مركبة من الوحدات بخلاف سائر الماهيات
فماهية العشرة مثلا هي مجموع عشرة آحاد من دون ان يكون الوحدة جزءا لها او عينها كما ان الانسان
حقيقة الحيوان الناطق مع ان ليس كون الوحدة جزءه او عينه لكن هذه الماهية يعرضها وحدة نوعية
كما ان ماهية العشرة ايضا يعرضها وحدة نوعية والعشرة الخاصة هي مجموع آحاد خاصة من دون
ان يكون ايضا الوحدة عينها او جزءها كما ان الانسان الخاص ايضا كذلك لكن يلزمها الوحدة كما
يلزم الانسان الخاص والعشرتان والعشرات يعرضها الكثرة كما يعرض انسانين او اناس
والعشرة الخاصة باعتبار وحدتها لا يمكن ان ينقسم الى العشرتين كما لا يمكن ان ينقسم الانسان

الواحد

الواحد الى انسانين لكن لما كان ماهيتها الكثرة ينقسم الى اجزاء وذلك الانقسام لا ينافي وحدتها
ولا يبطلها كما ان الانسان الواحد ايضا له اعضاء ينقسم اليها وذلك لا يبطل وحدته فافهم
قوله وليس يجب ان تكون العشرة لا تخفى في هذا الكلام الطويل الذيل من تطويل بلا طائل
قوله وح ان يكون ماهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حد ومختلفة اعلم
ان القوم ذكروا ان كل مرتبة من العدد اذا كان لها صورة وراء الآحاد فلا يكون عدد
مركبا مما تحته من الاعداد الا اذا لم يكن لها صورة فكل عدد مركب مما تحته من الاعداد مثلا
نقول ان الخمسة الاسلم لكن هي ليس مجموع آحاد خمسة بل يكون لها صورة اخرى فالعشرة ليست مركبة
من خمس وخمسة مثلا اذ ظهر ان تلك الصورة ليست داخلة في العشرة وان كانت نفس مجموع الآحاد
فالعشرة مركبة من خمسة وخمسة وكذا من ستة واربعة وسبعة وثلثة وغيرها اذ مآل الجميع واحد
فلا يلزم ان يكون حقيقة واحدة لها حدود مختلفة اذ لا فرق بين ان تقول ان العشرة واحد واحد
الى ان ينتهي الى العشرة او خمسة وخمسة او ستة واربعة الا بالاجمال والتفصيل كما ان يقول الانسان
حيوان ناطق او جسم نام حساس ناطق او جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق وبهذا الكلام
كان الشق الاول منه صحيحا لكن الكلام في الشق الاخير مجال اذ لا نم ان الاثنين وان لم يعتبر
معه صورة ويجعل نفس وحدتين جزء للثلثة اذ يجوز ان يكون كل وحدة جزءا ولا يكون مجموع
الوحدتين من حيث المجموع جزءا ودعوى البداهة فيه غير مسموعة وقد فصلنا القول فيه في
تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد واذ قد عرفت هذا فنقول ان كلام الشيخ ههنا من ان العشرة
لو كانت مركبة من خمسة وخمسة وستة واربعة لكان لماهية واحدة حدود مختلفة انما يتم بناء
على اعتبار اجزاء الصورى في الاعداد وراء الآحاد على ما ذكره القوم او على ما ذكرنا من ان
الآحاد اذا كانت اجزاء لا يلزم ان يكون كل مجموع منها ايضا جزءا لان حقيقة المجموع غير حقيقة
الآحاد فالاثنان وان لم يكن له جزء صورى غير واحد وواحد فاذا كان كل واحد من
الآحاد جزءا للثلثة لا يلزم ان يكون مجموع الوحدتين ايضا جزءا للثلثة بل يلزم على هذا من
تركيب الكثرة مثلا من اثنين وثلثة ومن اربعة وواحد اختلاف ماهيتها لان الاثنين

مهيتها

غير الثلثة وغير الاربعة وليس جزءا لها فيلزم من التركيب المذكور الاختلاف المذكور البتة و
للتأمل فيه مجال فان قلت ما الكائن وجود اجزاء الصورة للاعداد نفسه او اثباته قلت ما الكائن
او نعلم بديهة ان العشرة لا يعتبر فيه شيء آخر غير مجموع الآحاد العشرة والقول بوجود صورة امر
ما لا يعقل له اذ ظاهر انا لو اخذنا الآحاد من دون اعتبار امر آخر فهي شيء من الاشياء البتة فهل
هل هي شيء غير العشرة وهل فهمنا من العشرة وارد فيما سمعنا شيئا وراءها ولا اظنك في مرية من هذا
وان لم يتضح لك كل الوضوح فعليك بادمان التأمل **قوله** وقد كان له التركيب من خمسة وخمسة
الخ فيه انه ينافي ما ذكره من ان التركيب للعشرة لو كان من خمسة وخمسة وستة واربعة لكان لحقيقة
واحدة حدود مختلفة اذ لو كان تركيبها منها ما لا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل ذلك
حدا لها او رسما وهو ظاهر وحمل كلام الشيخ على التنزل مما لا وجه له **قوله** على ان تحديد كل خمسة
الخ كأنه في هذا الكلام انه يجعل للاعداد صورة وراء الآحاد ويقول انه اذا اخذ الصورة وحمل
العدد مركبا من الاعداد التي تحته يلزم ان يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة واما اذا لم يعتبر الصورة
فسواء قلنا ان العشرة مركبة من خمسة وخمسة او من ستة واربعة او نحوهما ولا يبعد ايضا ان يحمل
الصورة التي في كلامه على المجموع من حيث المجموع ويمكن تنزيله على ما ذكرنا وكيفما كان ففي
كلامه اضطراب بيانه انه قال في اول الكلام ان المفهوم من قولك العشرة من خمسة وخمسة هو المفهوم
من قولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوهما اذا كنت تلحظ الآحاد فقط دون الصورة ثم جوز
حمل الصورة على ما ذكره المفهوم او على ما ذكرنا واما اذا اخذ الصورة فلا يصح القول بتركيب
العشرة منها وقال في آخره ان اعتبار العدد من حيث الآحاد لما كان يصعب على التخيل
فيصار في الرسوم الى الواجب فنبه على ان مراده بالرسوم هو قولهم العشرة من خمسة وخمسة مثلا وح
فنقول ان كان المراد من خمسة وخمسة هو مجرد الآحاد من دون اعتبار الصورة فذلك ليس رسما بل
حدا على ما ظهر من اول كلامه وان كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك لا يكون الا باطلا لا رسما
وايضا على ما ذكره في آخر الكلام لم يبق فرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول اذ على الوجه الاول
ايضا حقق ان هذه التعريفات ليست حدودا بل رسوما فلان الصورة في العلاوة ان تعريف

لن المحدود

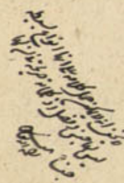
لن المحدود بالخمسة والخمسة ايضا يحتاج الى تحديد الخمسة فينحل آخرا الى الآحاد ويكون قال الخمسة الاثنين والاربعة
ونحوهما الا عدا اذا لوحظ الآحاد فقط ولا يلزم من التعريف بها ان يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة
اذ يحصل الجميع انها من آحاد عشرة لكن لما كان ذكر جميع الآحاد صعبا فيصار الى الاجمال انها لا الرسم
كما ذكره الشيخ وح يظهر فرق بين ما في العلاوة وبين ما سبق اذ ما سبق هو ان هذه التعريفات ليست
يمكن ان يكون حدودا بل رسوما لانها امور مختلفة وما ههنا هو انها حدود ومصير الجميع الى
امر واحد لكن لا يؤخذ الاعداد مع الصورة اذ مع اخذها كذلك لا يكون حدودا والا يلزم ان
يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة ومعاني متغايرة هذا وقد قيل في هذا المقام ما نشأ عن قول
الشيخ وليس يجب ان يكون الخ قوله وما يجب ان يبحث عنه ما هذه عبارته شرع في كيفية تحديد انواع
العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارات عامة لا يمكن ان يكون فيها كثرة فان
ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي فيها وهي صورته النوعية التي
بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة التي لا يشاركه فيها غيره وهي منشأ خواصه وآثاره المترتبة
عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها معاني بسيطة فصولها عين
جنسها وصورها نفس مادتها الا ان لها فصولا مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص
فتلك الخواص اما فصول ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فيثبت ما هو المطلوب وان كانت
لوازم فهي غير مستندة الى الامر المشترك بين الاعداد لان لازم الامر المشترك مشترك فيجعل
ان يلزم الامر المشترك امور متباينة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر ذاتية وبعبارة الكلام
الى مبادي تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى
خصوصيات ذاتية وهو المطلوب واما انها معاني بسيطة فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة
لا تنقسم الى الشيئين ان التقابل المنع الذي بين مع مقوليه في العشرية فلا تنقسم الى ستة فلو كانت لها ماهية
مركبة يلزم ان يكون لجنسها وجود وفصلها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة فانه
للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انما هي الصورة التي هي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق
ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال ان العشرة تسعة وواحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة او

لظاهر البسيط لكونه

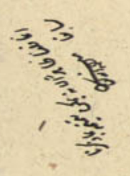
واحد وواحد حتى يستوفى كما في الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس الى المحمولات
الذاتية او كما في المحمولات العرضية كقولنا السواد وهو اللون العشرة تسعة وواحد وثمانية
وواحد واحد او كذا اذا لم يرد بالعطف الترتيب بل التقييد كما في الانسان حيوان وناطق اي حيوان معناه
انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان المشروط بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة
بشرط كون تلك التسعة مع واحدة لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط
لا يحمل على العشرة ولا يكفي التسعة عشرة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعل التسعة
معطوفا او قيدا محمولة حملا عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي تشتمل عليها العشرة ليس يحمل عليها
لا الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي ولا حمل الذاتيات ولا حمل العرضيات الا على وجه المجاز اذ
الاسناد الى العشرة من حيث المجموع الى اصل من الاجزاء وليست هي الاجزاء ونسبتها منها
فهذا مراده بمعارضة الافراد واحدة ومراده فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من
الآحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في ماهيته
لكن صورة ماهيته تغني عن اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يتوسل الى عده حتى يبلغ الواحد
وواحد وواحد الى ان يستوفي ذكر تلك الآحاد والا لم يحصل التعريف بالامور المقومة ذاتية
لانه ان ذكرنا بدل الآحاد الخواص التي له ولم يذكر الاجزاء لا الآحاد ولا الاعداد فلم يكن
التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الآحاد
الاعداد صار رسما ايضا وبيانه انا ان اخترنا الا نركبه من عددين دون غيرهما مثل ان جعلنا
العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانها كما يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ايضا ان تركب
من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد فلا اولوية لشيء
منها دون الآخر والتعليق ماهية العشرة بواحد منها او بما عداه ولا يمكن ايضا ان يتعلق
بالجميع لان حقيقتها ماهية واحدة ولا يكون لماهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام
تلك الماهية فاذن الحد العشرة لا يمكن الا واحدا وحيث لا اولوية لشيء منها فلا يكون الجميع
ولا الواحد حدا بل رسما فالحد هو المذكور او لا يحصل التعريف بذكر جميع الآحاد دون ...

الاول

الاول من التراكيب المذكورة من الرسوم ... لازمة لها وايضا من قصد حد العشرة بالحسبان الى ان
لتحديده بها من تحديدها مرة اخرى ويتجلى ذلك آخر الامر فلا بد من ذكر الآحاد فلا يمكن تحديد كل نوع
الا بذكر جميع الآحاد فيكون بهذه العنوانات والمفهومات اعني قولنا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة
وثلثة وثمانية واثنين اعتبارات او اوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات
مختلفة والذات الواحدة لا تكون حقائق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان
في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم المعلم الاول لهذه الصناعة يعني
ارسطاطاليس لا تحسبن ان الستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة وقوله مرة واحدة يمكن
ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط عدد اولا
ثم صيرورتها ستة ولا ايضا بتوسط الوحدات بتوسط انقسامها الى العددين وانقسام كل منهما الى الوحدات
بل التركيب منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الآحاد التي تتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة
وليس بعضها متقدما على بعض لا زمانا ولا طبعا واذا قلت ان عددا كذا من اجتماع واحد وواحد يجب
ان لا يقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا قصور العبارة عن ذكرها مرة واحدة
لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب لا لاجل ذلك او لاجل صعوبة اعتبار الآحاد
الكثيرة في تحديد الاعداد على التفصيل او على العبارة يصار الى الرسوم من الامر الواجب الذي
هو الحد لان كنه الشيء يمتنع ان يحصل من رسمه انتهى كلامه وفيه ابحاث احدها ان قوله فصولها
عين جنسها وصورتها نفس مادتها لانه ان اراد ان الجنس عين الفصل بحسب المفهوم فلا يصح ...
وان اراد انه عينه بحسب الوجود فهما واحد فكل الاجناس والفصول كذلك فلا خصوصية
لهذا المعنى بالانواع البسيطة الا ان يقال مراده انه ليس لها مادة وصورة متمايزتان في الخارج
وهو المراد بقوله وصورتها نفس مادتها وثانيها ان قوله فيجب ان يستدل بخصوصيات اخرى لازمة
لانه يمكن ان يكتفى بالخواص خواص الصنف فلا يلزم ان يكون مستندة الى خصوصيات لازمة للنوع
بل لازمة للصنف وثالثها ان قوله فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة
لان مراده بعدم قبول القسمة ان كان عدم قبول القسمة الى الاجزاء فهو باطل كما مر غير مرة انه لا ...



وحدة العشرة ومع ذلك لا ينفع ايضا في المشكل كما لا يخفى وان كان غيره فلا يظهر انه ماذا وانه
ان ينفع في هذا المقام وما يحصل فهم هذا الكلام وتطبيقه على المرام مشكل جدا قوله فيظهر انما يحصل الصورة
التي هي بها هو بعينه فيصلها قد عرفت انه لا يمكن حمله على ظاهره الان بل ما ذكرنا ثم لا يخفى
انه يمكن ان يستدل على ان العدد ليس له صورة وراء اجزائه المادية مثلا العشرة ليس لها صورة
وراء عشرة آحاد اذ لو كان كذلك لكان يصح ان يصير بعد الآحاد مادة لغير العشرة وهو بعيد جدا
لكن هذا مع كونه قابلا للمنع لا يمكن ان يحمل عليه كلام هذا القائل وايضا مجرد ذلك لا يلزم
ان لا يكون لها مادة وصورة اذ يجوز ان يكون لها مادة غير تلك الآحاد لكن فيه بعد ورابعها في
قوله ولا حاجة بها الى نوع بسيط لا يجوز ان يكون المراد ان عدم جواز هذا القول لا يبتني على كونه نوعا
بسيطا اصلا بل انما يبتني على كون الآحاد بمنزلة الاجزاء الخارجية الغير المحمولة وبما ذكرنا ظهر ان
ابتنائه على ترك البيع اقرب من ابتنائه على البساطة وخامسها في قوله لكن الصورة هي بعينها نفس
اجزائه المادية اذ لا معنى لكون الصورة نفس المادة الا ان يراد به ما ذكرنا انه ليس له صورة بل
هو نفس الاجزاء المادية وسادسها في قوله بل رسمها لان ما ذكره على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون
رسمها ايضا بل لا يكون التعريف به صحيحا الا بالحمل على التنزل البعيد كما ذكرنا في عبارة الشيخ وسابعها
في قوله فيكون بعض العنوانات والمفهومات الخ لانه على تقدير اخذ الصورة في الاعداد لا يكون بعض
العنوانات والمفهومات مما لا يصح حمله على تلك الذات وعلى تقدير عدم اخذها ليست عنوانات
ومفهومات مختلفة صادقة على ذات واحدة بل هي مفهومات متحدة هي نفس الذات والاختلاف
بالعبارة والاجمال والتفصيل كما ترى بيانه مشروحا وثامنها في قوله ولا حاجة لذلك اولا حاجة معه
الى لان قصور العبارة عن ذكر الآحاد مرة واحدة لا يصلح لان يكون سببا للمصير الى السؤال اذ
يمكن ان يذكر الآحاد مرات لا مرة واحدة وهو ظاهر **قوله** وليس اذا لم يكن الاثنوة اكثر منها شيء
الخ لما ذكر ان الاثنوة غاية القلة في العدد وليس اقل منها وان قلتها بالقياس الى العدد ربما
يتخيل ان ها هنا اشتباه انه يمكن ان يتوهم متوهم انه لا يصح ذلك اذ لو كان الاثنوة قليلة بالنسبة
الى العدد يلزم ان يكون كثرة ايضا ولا يمكن ان يكون غاية في القلة فاذا لم يكن كثرة بالقياس



الى الغير يلزم ان لا يكون قليلة ايضا بالقياس اليه فدفع ذلك التوهم وما كان ذلك التوهم يمكن
ان يكون منشاؤه امرين احدهما ان سائر الاعداد قليلة وكثيرة معا فتوهم منه ان كل قليل لا بد ان
يكون كثيرا وثانيهما ان القلة والكثرة متضايفتان فلا بد ان يكون القليل كثيرا ايضا فنقول في دفع
كلا الوجهين وفي دفع الاول انه لا يلزم اذا كان بعض الاشياء قليلا وكثيرا معا ان يكون كل
قليل كثيرا الا انه لا يلزم من كون بعض الاشياء مالكا ومملوكا وحيوانا ونوعا معا ان يكون كل مالك
مملوكا وكل حيوان نوعا ايضا وهو ظاهر ولا يخفى ان الاثنين كثير ايضا بالنسبة الى الواحد فتسليم
عدم كثرته انما هو من باب التنزل او ان المتوهم يتوهم ان قلت لو كان بالنسبة الى الاعداد لزم ان
يكون كثرته ايضا بالنسبة اليها وعلى هذا يحصل جواب اخر بان يقال لا نسلم ان كل قليل لا بد ان يكون
كثيرا ولو سلم فلا نسلم انه لا بد ان يكون كثرته ايضا بالنسبة الى الاعداد كالاثنين فانه قليل بالنسبة
اليها بل يجوز ان يكون كثيرا في الجملة وهو كذلك لانه كثير بالنسبة الى الواحد لكن لو اجري في الشبهة
في الوحدة لما امكن هذا الجواب وفي الثاني بان يقال ان كل من القلة والكثرة متضايفان يستدعي ان يكون
ان كان الشيء قليلا بالنسبة الى امر ان يكون ذلك الامر كثيرا بالنسبة اليه لا ان يكون ذلك الشيء
كثيرا ايضا بالنسبة الى امر اخر وهاهنا كذلك اذ الاثنوة لما كانت قليلة بالنسبة الى سائر
الاعداد كان سائر الاعداد كثيرا بالنسبة اليها ولا يلزم كونها كثيرة بالنسبة الى امر اخر ولا يخفى
ان ها هنا ايضا يمكن ان يسلم هذا ويقال ان الاثنوة كثيرة ايضا الا ان يبنى التوهم على
انه يلزم ان يكون كثرة بالنسبة الى الاعداد وحينئذ يرد منع اخر على قياس ما عرفت هذا وقد قيل
في هذا المقام واعلم ان لكل عدد قلة وكثرة في نفسه على معنى ان فيه آحادا فوق واحد وهو من
هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في عدد اخر وزيادة
وقد يوصف الزائد بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف فالعدد
لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى الاول وليس بكثير بالمعنى الثاني لانه ليس تحته
عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكن يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى سائر الاعداد
وعند هذا التحقيق حاد عن الحكم بكون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرض لها القلة الاضافية

لعرض له الكثرة الاضافية كما في سائر الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين
فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا
وبالاضافة الى عدد آخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد انتهى كلامه وانت خبير بان
جعل الشبهة شبهة على عددية الاثنين وجعل بيانها على ان العدد لا بد ان يكون كثيرا
بالاضافة الى عدد وقليلا بالاضافة الى عدد آخر مما يأباه كلام الشيخ في السؤال
والجواب اما السؤال فلانه لا يعرض فيه اثبات انه ليس بقليل بناء على انه ليس بكثير كما
فعله الشيخ اذ علم كثرته يكفي في المرام بناء على ما ذكره القائل بان يقال كل عدد لا بد
ان يكون كثيرا وقليلا والاثنان ليس بكثير فلا يكون عددا اصلا وبما ذكرنا ظهر ان
تقرير القائل ايضا للسؤال ليس بصواب اذ لا حاجة الى التعرض لنفي القلة
الاضافية للاثنين كما ذكره على ما ذكره كما عرفت بل الصواب على تقدير كون الشبهة
شبهة على عددية الاثنين ان يقال كل عدد له قلة اضافية بالنسبة الى عدد والاثنان
ليس له قلة اضافية اذ لو كان له قلة اضافية لكان له كثرة اضافية ايضا لكنه ليست
له وانت خبير بان هذا التوجيه والشرح لم يكن فيه استدراك في نفسه لكنه مستلزم التطويل
بلا طائل اذ كان يمكن ان يقرر الشبهة بنحو آخر اخصر بان يقال كل عدد له كثرة اضافية
بالنسبة الى عدد آخر والاثنان ليس كذلك وبالجملة قد اتضح بما ذكرنا كل الاتضاح ان
الشبهة لا يستقيم جعلها شبهة على عددية الاثنين بل انما هي شبهة على اقليتها واما الجواب
فظاهر ايضا فافهم **قوله** وتوقف في جواب هذا الاشكال آه لا يخفى ان هذا الجواب لا وجه له
لان هذا الاشتراط الذي ذكره في التضاد من ابطال احدهما الآخر بالذات حال ما
له اصلا ولا يساعده بديهة ولا برهان وبناء الكلام على الاصطلاح حال المحصل
في هذا المقام ثم انه كيف يصح هذا القول مع ما اشتهر عنهم ان الوجود لا يكون بسبب العدم
اذ على هذا فكل ضد لا يبطل بسبب ضده بل يكون بطلانه بسبب عدم علته فلا حين في
بطلان الكثرة بسبب بطلان وحداتها اذ هي اجزاؤها وعللها وايضا لا يجامع

هذا القول مع ما يقولون ان عدم المانع مما يتوقف عليه وجود الشيء لانه يمكن عروض الضد
موقوفا على زوال الضد الآخر اذ هما متمانعان ضرورة فلا بد ان يزول الضد بسبب عدم علته الى
حين يطرأ الضد الآخر فكيف يجوز ان يكون سببا لبطلان ضده بالذات والعجب من الشيخ انه لا يجا
يذكر في الوجود الحقيقية **قوله** فالاولى ان يكون الوحدة ضد الوحدة حال فكانت الوحدة الزائلة
والطارئة لا يكون موضوعهما واحدا فكذلك الوحدة والكثرة ايضا كذلك على ما سيذكره **قوله**
وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة عطف على قوله على انا ليست تبطل الوحدة والحاصل
انه يتبين ان ابطال الوحدة للوحدة ليس كابطال الحرارة للبرودة بوجهين احدهما ان الوحدة
الزائلة تبطل اولا بسبب خارجي ثم يعرض الوحدة الطارئة بخلاف الحرارة والبرودة اذ كل
منهما يبطل الآخر بالذات وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان محل الوحدتين ليس واحدا بخلاف
الحرارة والبرودة وهو كما قال **قوله** بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب آه لا يخفى ان هذا التعاقب
دليل على تنافيهما بل ليس المراد من تنافيهما سوى ذلك وما قال من انه لا بد ان لا يكون احدهما
متقوما بالآخر فهو ايضا مما لا شاهد له كاشتراطه الاول والحاصل انا لا نفهم من التضاد ولا
نجد بين الشيئين اللذين يحكم عليهما بالتضاد الا تعاقبهما في الموضوع الواحد وامتناع
اجتماعهما فيه وما سوى ذلك فلا دليل عليه الا ان يبنى الكلام على الاصطلاح وهو بمعزل عن
هذا المقام ولم يقل احد ايضا باتي بناء هذين الشرطين اللذين ذكرهما الشيخ على الاصطلاح
نعم ان المتأخرين اصطلحوا على ان الضدين هما الامران الوجوديان وعلى هذا الاصطلاح
يلزم ان لا يكون الوحدة والكثرة متضادتين فافهم **قوله** وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها
موضوع واحد بالعدد قبل واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم
في حالي الوحدة والكثرة بعينها فيندفع بان الهيولى ليست في ذاتها موضوعة للوحدة
الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى يعدم
بزوال وحدتها عند طريان الآخر فالمراد ان الزوال عند وجودهما دليل على ان وجودهما
وجودهما موقوف كل وجود وحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لا تأبى عن اجتماعها

احمد بهاء اوش
احمد بهاط

مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العددية في جهة الصورة الجسمانية واما الاجسام
فليست كذلك بل لكل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها الشخصية انتهى ولا يخفى ما فيه
من التكلف لان الهيولى تصير موضوعة للوحدة والكثرة وان كانت بالعرض وهذا يكفي في
تضادهما اذ ظاهر اشتراطهم كون موضوع المتضادين بالذات خارج عن بعض المتضادين
ولا يدخل ليعتبر البناء على الاصطلاح مما لا يحصل له فافهم **قوله** ما سلف ذكره في المقالة
السابقة من الفرق الكامل المنطق **قوله** فتعرف انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما اخر
ما ذكره الشيخ النقاب وجه واحد لنفي كون التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم و
محصله انه اذا كان التقابل بينهما هذا التقابل فيلزم اول الامر ان يكون العدم منهما عدم
شيء من شانه ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه فههنا يمكن ان يتحلل ويحصل كل منهما كذلك
الحق انه لا يجوز ان يكون شان كل منهما عدما وملكة بالقياس الى الاخر بل لا بد ان يكون احدهما
عدما والاخر ملكة فالعدم اما الوحدة واما الكثرة والقوم وان جعلوا الوحدة من الصورة
والكثرة من العدم لكن ذلك يصعب علينا بوجهين اللذين ذكرهما وكذا اشكل جعل الكثرة
من الصورة لما ذكره فثبت انه لا يمكن جعلهما من العدم والملكة ايضا هذا هو مفاد كلام الشيخ
كما لا يخفى على من له ادنى دراية وقد قيل في شرح هذا المقام ليس يمكن ان يكون تقابل الوحدة
والكثرة تقابل الملكة والعدم بوجهين الاول ان هذا العدم هو عبارة عن لا كون الشيء على ما
شانه نفسه او من شان نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء كما مر في المنطق فيلزم
ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد وحدانية صارت الوحدة فيه عدما
للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون له وان كان العدم منهما هو الكثرة
ان تجد لكل اشياء كثيرة وحدانية صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك
الاشياء او شان نوعها او جنسها ان تتوحد بتلك الوحدة واما انتفاء الشيء عن النوع لان
امكان الشخص غير محتمل بهنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي اذ ليس كل جنس له نوع
باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب

نوعه او من شان نوعه ان يكون كذا او ذلك الشيء بعينه مما يمكن الحكم عليه بنوعه ما تحقق في فرد اخر من
النوع لان نوعه فقط مما يمكن ان يصير كذا فاذا قلنا ان زيدا الاعمى من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه
ان زيدا الشخص ممكن له امكان البصر من جهة كونه انسانا واما في الوحدة والكثرة فيمتنع هذا القبيل
فالواحد الشخص مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا شتى ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه و
لا من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان تصير شخصا واحدا الشيء من الامكانات
وكذا الحال في سائر اقسام الوحدة ومقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني ان تقابل العدم والملكة
لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكة له لا امكانه ان يكون شان كل منهما عدما
للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته وهو الملكة و
الاخر الذي هو عدم امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا تعقل فلا تعرف الا
بالملكات لانها اعدام مضافة ليست اعداما مطلقة فهؤلاء القوم الذين جعلوا التقابل بينهما
من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم وعندهم ان هذا التقابل اكثر
المضادة بين الاشياء اذ اطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين النسبة وانهم رتبوا تحت الملكة الصورة ومقابلها العدم من الهيولى
المادة والجنس وعدمه الشر والفرد وعدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين و
عدمها اليسار والنور وعدمه الظلمة والسكون والمستقيم والمربع والعلم والذكر وعدمها الظلمة والمتحرك
والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك
لانه حد الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزئة وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك
قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود على ان عدم تعقله لا تعريف لانها اعرف الاشياء
بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم الانقسام لازم من لوازمها ويجوز ان يكون للوجود الحقيقي لوازم
سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قابل حركانا بان الاتصال الحقيقي الذي هو وجود
وهو من بعض ضروب الوحدة العددية انتهى كلامه وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره في

نعم كلام الشيخ و وجهه به لا ينطبق على كلامه اصلا وانه لا يحتمل ان يكون وجهين بل هو وجه واحد في
كل تفسير وهو ظ واما ثانيا فلان قوله فان المراد من كثير الشيء حكما ان يجعل كونه حالا يحرف ده
والشيء بان ما من ان يجعل به وعما لا يحتمل من الواحد الشخصي ليس من شانه يحب نوعه ان يصير كثيرا بل
هو قائل به وتوجيه كلامه ما ذكرنا ولا حاجة فيه الى التزام هذا الامر الشنيع واما ثالثا فلان الشيخ لم
يجعل الوحدة او ذرا بان يكون عدما بل ذكر انه يشكل جعل كل من الوحدة والكثرة عدما للاخر واما
رابعا فلان ظ كلامه انه معترض على الشيخ بوجوه ثلثة في قوله وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا الخ
وانت خبير بان وجه الاول هو ما ذكره الشيخ نفسه بقوله وانه ذكرنا ما فيه واما الوجهان الاخران
ففسادهما ظاهر لا يحتاج الى البيان فافهم قوله لان كلا ما كان من ذلك في الالفاظ لم يعتبر ان
التناقض ما كان في القضايا باعتبار خارجة عن هذه الاعتبارات لان كلا منهما في نفي مفهوم الواحد و
الكثير وما كان في المفهومات المفردة فهو حسن تقابل العدم والملكة اذ ليس العدم والملكة الا
السلب والايجاب الا انه اعتبر فيه الاستعداد ولم يعتبر في السلب والايجاب وما ظهر انه ليس
بينهما تقابل العدم والملكة ظهر انه ليس بينهما تقابل السلب والايجاب ايضا اذ في تقابل العدم والملكة
بينهما كما ظهر من دليله بناء على عدم كون شيء منهما عدما للاخر لا على عدم الاستعداد وهذا الحصر
كما بين العدم والملكة بين السلب والايجاب ايضا وقد قيل في هذا المقام ايضا بعدما قرر الدليل
على نفي كون المقابلة بينهما تقابل العدم والملكة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا
ايضا تقابل التناقض فان ما كان منها تناقض بين الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون
احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه كزيد قائم وليس زيد بقائم فظاهر ان ذلك لا يعتبار
عدم ما بينهما اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهومه مفهوم السلب للاخر انتهى وهو كما ترى
قوله فيلزم ان يجزم بان لا تقابل بينهما اه قد علمت مما في ادلة الشيخ على نفي التضاد بينهما ان ذلك
لم يبق انه لو اصطلح على ان الضدين هما الامران الوجوديان على ما هو طريقة المتأخرين
فعدم التنافي بالضدين لكن على هذا لا ينحصر التقابل والتنافي في الاربعة المشهورة
بل يتحقق في الامور الاعتبارية قسم اخر شبيه بالتضاد وما نحن فيه من هذا القبيل ولزم اصطلاح

على

على ذلك فيهما ضدان وكيفما كان لا وجه لنفي التنافي بينهما بالذات وحصرنا فيهما فيما هو بالعرض
وباعتبار لحوق امر فافهم قوله وقد يعرض في الحركات حركة واحدة يجب المسافة فان كان يجعل الحركة
الواحدة التي تقدر بها الحركات حركة فرسخ او ذراع مثلا قوله الان ذلك غير مستقل و غير واقع
موقع الغرض الاول بعين ان يجعل الحركة الواحدة حركة مسافة ما وتقدير الحركات بها لم يستقل
احد ولم يقع موقع الغرض الاول ان فرض الحركة الواحدة حركة زمان ما مثل حركة ساعة على ما تقتضيه
وجه عدم وقوعه موقعه ظ اذ الغرض من فرض الوحدة في الحركة تقدير الحركات وضبطها وظ
ان ضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في المسافة ليس كضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في
الزمان وفي بعض النسخ الغرض الاول والظ انه تصحيف وقد قيل في شرح هذا المقام
انه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لسائر
الحركات كان ذلك امرا خارجا عن مسلك الطبيعة وبعيدا من الاستعمال وغير واقع موقع الغرض الاول
اذ الغرض الاول في وحدة الحركات وحدتها الزمانية قبل الزماني لان وجودها تدريجية فكذا
وحدتها وكثرتها بالذات على القياس من جهة الزمان لا من جهة المسافة انتهى ولا يفهم منه
انه كيف فهم كلام الشيخ وانه بناء على اي نسخة الغرض اول الغرض قوله في هو اوضح انحاء في
الطبيعيات في فصل في تخصيص اصناف الادراكات التي لنا قوله فان كانت في جواهر غير
جسمانية اي غير ذي وضع ومقدار سواء كان بالذات او بالعرض وعلى هذا لا شك في بطلان
امكان تركب الجسم منه لكن الكلام في ان ما ذكره غير حاصر كما سنذكره ولو اريد بالجواهر الغير جسمانية
ما ليس لها وضع ومقدار بالذات فيشكل في الحكم بعدم امكان تركب الجسم منها لان الهيولى
عندهم بعض الصفة مع قولهم بتركب الجسم منها قوله ما وقع في ذلك ان يكون لعنقه لجواهر وضع الخ
لا يخفى انه لو اريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع ومقدار اصلا فيتعذر الحكم والحكم الذي
قبله في الشق الاول حال الانحصار فيه لكن يرد انه بشق ثالث لم يبطله الشيخ وهو ان يكون جواهر لها
وضع بالعرض ولو اريد بها ما ليس لها وضع بالذات فيرد على الشق الاول ما اوردنا انفا
وعلى هذا الشق انه لم لا يجوز ان لا يتألف منها الجسم المطلق ويكون لها وضع بالعرض كالهيولى

اي المقصود بالذات على التعيين
والعرض في قول الشيخ ...
الغرض نسخة

النوعية فهذا الوجه الاول ليس بوجه ولو ارد عليه بالجواهر الغير الجسمانية كما ثبت بالاجسام كما هو الظاهر
ترديده الاول في الايراد اظهر اذ يجوز ان يكون ذات وضع الذات ايضا كالصورة الجسمية يتحيز
فيه من قبيل الحلول عنده ما يجري الشق الاول من الترديد الاول قوله وثانيا انه الخ اما ان فيه نظر اذ
يجوز ان لا يمتنع مفارقتها ومع ذلك يكون جواهر كالصورة النوعية الآن يدعي البداهة في انا نعلم
ان ليس له مدخل في تحقق حقيقة الاجسام الخاصة كما يدعون البداهة في دخلية الصور النوعية
في تحقق حقيقتها لكن على هذا لا حاجة الى هذا التطويل واثبات عدم امكان المفارقة الا تشنيع
قوله وليس الامر كذلك مع انه في الشق الاخير اثباته مجرد دعوى لان يحل في جسم بعيد يلزم خلاف
الفرض ايضا اذ المفروض انه لا يمكن مفارقتها عن مطلق الجسم قوله واما الكون فحققه فرغنا منه
هذا وقع في البين قوله ولحيث منه ذلك ان يكون كل جسم الخ هذا لا يظهر تعلقه لاحديث الكون ولا
بالسبقة قوله ثم هذا النوع من الانتقال لا يبطل عن منشئه كانه يجاب حال والا لا دخل له في الاستدلال
و هو ظ قوله فان المنتقل لا ينتقل الخ انتقض الخ فيه منع ظاهر لم لا يجوز ان يكون مستعليا عن فيه ان
يكون داخلا ما من موضوع الى موضوع كال وكان السبب تعين الموضوع من خارج كما ان الجسم المعلى طرفه
ان يكون فيه مكانا ما وسبب تعين المكان الامور الخارجة قوله فيكون المنفصل الذي تعلق بشخصه بوجوده
اولا الامر بعين الموضوع الذي استعد لوجوده وحاصل الجواب ان الموضوع اذا استعد مثلا لوجود شخص
من حقيقة هذا الشيء فيتعلق ويتشخص بهذا الموضوع فتشخص ذلك الشيء هو عبارة عن كون هذا
الموضوع وبذلك ظهر انه كيف يمتنع ان ينتقل الشخص الى احد [illegible] من الموضوعات الغير
المتناهية هذا ولا يخفى ان الحكم بان التشخص العرض هو الحلول وكذا المهية في موضوع معين مما يشكل
اثباته كيف وقد يتحقق شخصان من مهية واحدة في موضوع واحد بحسب اختلاف الزمان فاذا
كان لاختلاف الزمان مدخل في التشخص فلم لا يجوز ان يكون للفاعل وللامور الخارجية الاخر
ايضا مدخل فيه وعلى هذا يجوز ان يحصل التشخص بالفاعل او غيره من الامور الخارجة ويلزمه ان يكون
في موضوع ما ويكون تعين الموضوع بسبب الامور الخارجية ويجوز العقل ان يكون شخص منتقلا
من موضوع الى موضوع لكن الانصاف ان الدعوى الظاهر من هذه البيانات التي ذكرها الشيخ اذ كان

البديهة تحكم بان العرض بل الحال مطلقا يمتنع انتقاله من محل الى محل والانتقال كانه مختص في الزوال
والحركة في على الحال فتدبر قوله اما غني عن الموضوع واما مفتقر الى موضوع واحد قد عرفت الحال فيه
قوله واما ان يحل جاعل الحل الباحث شيئا في نفسه ذا مقدار الخ هذا هو التقسيم بقوله فان كانت
هذه جواهر غير جسمانية ثم ان حمل الجواهر الغير الجسمانية على ما ليس بجسم كما هو الظاهر من كلامه فهذا
التقسيم هو ان يكون تلك الامور اجساما وان حمل على ما ليس بامور ذوات وضع ومقدار فهذا
التقسيم هو الذي يكون له وضع ومقدار اما في الجملة لان كان القسم الاول ما ليس بذي وضع ومقدار
مطلقا واما بالذات لان كان ما ليس بذي وضع ومقدار بالذات والاساس بتفصيل القول في الشقوق
الثلثة وابطال الحال في عرضية تلك الامور اما على الاول فيرد [illegible] قول الشيخ فيكون له حوزان
وجودانه بايحق الى اخره لم لا يجوز ان يكون الجسم هو بعينه البياض ويكون مقداره مقدار الجسم لا
مقدارا آخر فلا يلزم ما الزم الشيخ ويمكن دفعه بانا نعلم بديهة ان الجسم الحامل هو في بعينه و
يزول عنه البياض لكن على هذا ابتنى [illegible] الشيخ ويرد ايضا ان ما ذكره في ابطال الشق الاول الثالث
غير صحيح اذ يجوز ان لا يكون اجساما وبالحاصل منها الاجسام بل جزء الجسم لابد ان يكون كذلك
قولنا ان ما لا يتجزى في ابعاد جسمانية فليس بالممكن ان يؤلف منه جسم كذلك لان اريد بالا يتجزى
في ابعاد جسمانية ما ليس بجسم فمفاده ظ ولو اريد به ما لا ينقسم اصلا الا بالذات او بالعرض
او بالذات فظ فيه ان عدم كونها اجساما لا يستلزم ذلك اذ يجوز ان لا يكون جسما ويكون منقسما
في الجملة كالهيولى او بالذات كالصورة ويجوز ايضا ان لا يكون اجساما ولا يتألف منها الجسم
الجسم المطلق ومع ذلك يكون جوهرا كالصورة النوعية واما على الثالث فلان كان الشق
الاول الشقية صحيحا اذ على تقدير ان لا يكون لها وضع اصلا لا يجوز تألف الجسم منها ولا كونها
مقارنة للجسم سارية فيها وهو ظ لكن هذا الشق الاخير لا يستقيم اذ يجوز ان يكون ذات
مقدار بالعرض ويكون مقدارها مقدار الجسم كالهيولى ولا يلزم محذور واما على الثالث
فما ذكره في الشق الاول منظور فيه كما يظهر وجهه مما ذكرنا وكذا ما ذكره في هذا الشق الآخر
اذ يجوز ان يكون البياض مثلا هو نفس الصورة الجسمية ويكون مقداره بعينه هو مقدار الجسم [illegible]

لزوم محذور وتحقيق المقام ان يقال ان البياض مثلا اما نفس الجسم او نفس الصورة الجسمية او النوع
او يكون من قبيل الصور النوعية والاول والثاني باطلان بالبديهة اذ نجد ان هذا الجسم الخاص
والصورة الجسمية الخاصة باقيان بعينهما مع زوال البياض واما الثالث فنقول لا بد ان الهيولي
لا بد ان لا يكون امرا منفصلا حتى يصح ان يصير واحدا وكثيرا مع بقائه بعينه والبياض في الجسم
لا يجري فيه هذا الامر كالصورة الجسمية واما الرابع فلا يمكن دفعه الا بادعاء البداهة فانه
لا دخل له في تحقق حقيقة الاجسام لو امكن ولا ينفع اثبات عدم صحة اشتغاله لان الصور النوعية
ايضا كذلك هذا باعتبار هذا الجسم المحسوس الذي نشاهده واما باعتبار جسم آخر فيمكن ابطال
الاحتمالات الثلثة الاول بما ذكره الشيخ من مغايرة الحد وبدعوى البداهة واما الرابع
فلا يمكن دفعه اذ غاية ما يمكن ادعاء البداهة فيه هو انه لا دخل له في تحقق حقيقة الجسم
المخصوص الذي نشاهده واما انه لا دخل له في تحقق حقيقة جسم آخر لطيف سار في هذا الجسم
فلا يمكن هذا فينبغي ان يحقق المقام قوله فاذا كان في الاجسام ان بعض ان البياض اذا كان
ذا مقدار في ذاته ويكون مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه بالعدد فيكون جسما البتة
في ان كان ساريا في الجسم الذي فيه فيلزم تداخل الجسمين وان لم يكن ساريا فيه بل متحازا عنه
فلا فائدة في كون جسم آخر ملاقيا لهذا الجسم ويكون البياض موجودا في ذلك الجسم الآخر
اذ لا يمكن ان يكون البياض على ذلك الجسم لان حد الجسم غير حد البياض غاية الامر ان يكون
لازما لهذا الجسم الآخر ولا يمكن مفارقته عنه وهذا لا ينافي عرضيته ولا يخفى ان كون
البياض غير نفس الجسم وغير نفس الصورة الجسمية مما لا خفاء فيه وان امكن المناقشة على
ما ذكره الشيخ من مغايرة حدهما بما نبا على منع كون ما ذكره حد الجسم فان قلت على تقدير عدم
كونه حد الجسم لا يمكن العينية اذ كيف يجوز ان يكون حقيقة الجسم متحدة مع البياض والحلاوة
مثلا مع اختلاف حقيقتها بالبداهة وجعل الجسم متحدا مع بعض هذه الامور دون بعض ترجيح
بلا مرجح بالبداهة قلت يمكن ان يقال الجسم معنى جنسي يكون البياض والحلاوة مثلا انواعها
فافهم قوله وقد علمت كل شيء بالفعل فيه منع لكون الاعتزاز المذكور بديهيا قوله والبس

فلاهرا

اثبات

اثبات ما نذهب اليه الظاهر ان يذهب بالمنون بعض ما ذكرنا نقض لحجة المحتج الذي استدل على
عدم كون بعض العلوم عرضا من باب المنع وليس فيه اثبات ما هو مذهبنا من ان كل علم عرض
فلا بد من اثباته وقد تصدى له بقوله فنقول وقد قيل ان في اكثر النسخ يذهب بالباء المثناة
من تحت وانت خبير بان امر النقط ليس بمضبوط في امثال هذه الكتب فلا عبرة بها وعلى
هذا ايضا يمكن ان يقرأ مجهولا ويؤول معناه الى ما ذكرنا واما قراءته معلوما وجعل الضمير المستتر
راجعا الى المحتج فليس بمستقيم فان قلت ما اراد الشيخ في هذا الاثبات على ما ذكره في النقض
قلت ما ذكره في النقض ليس الا ان الامر الخارجي لا يمكن ان يحصل بذاته في العقل بل بمثاله
ومعناه وهذا النقض بحجة لكن هذا لا يكفي في كون العلم عرضا اذ يجوز ان يكون العلم نفس
الامر الخارجي لا بان يحصل في العقل بذاته بل بان يكون باعتبار وجوده الخارجي معلوما اذا
لم يكن في مادة فبين في هذا الاثبات ان الشيء باعتبار الامر الخارجي لا يجوز ان يكون معلوما بل
لا بد ان يكون معلوما باعتبار وجوده في الذهن وقد بين سابقا ان الشيء لا يجوز ان يوجد
في الذهن الا بهيئته ومعناه لا بذاته وان الهيئة والمعنى اذا كان في الذهن الموضوعي فـ
ان كان جوهرا ايضا يكون معناه جوهرا ايضا من دون لزوم محذور كما حققه فهذا اثبات ان
العلم مطلقا عرض وقد اوضح في هذا الاثبات حال التعليميات ايضا بانها لا يجوز ان
تكون مفارقة كما ذهب اليه بعض فيكون العلم بها باعتبار وجودها في الذهن بلا شبهة اذ
ليس لوجودها في الخارج مجردا عن المادة حتى يعرض فيها شبهة ولو سلم انها يجوز ان يكون
مفارقة فقد علمت ان الوجود الخارجي لا يكفي في العلم بل لا بد من الوجود الذهني وقد عرفت
الحال فيه قوله ولانها اثار تتخيل لقوله فهي اعراض قوله اما ان في العدد الا يجب
ان هذه الامور لم يعلم وجودها في الخارج بل المعلوم انها من الامور الواقعة في نفس الامر و
ليست بالاختراعات الصرفة فمراد الشيخ بوجودها ان كان مجرد ذلك فهو صحيح لكن على
هذا لا يلزم كونها اعراضا اذ العرض هو الممكن الموجود في الخارج وكان الشيخ لم يقل بهذا
الاصطلاح وانما هو من المتأخرين بل يجعل الامور الاعتبارية ايضا من الاعراض

يعرا امر

كما يظهر من تتبع كلماته ولئن كان مراده الوجود الخارجي فاثباته مشكل فان قلت اذا كان المراد
بوجود هذه الامور وجودها في نفس الامر فهل يحتاج الى اثبات في وجود الدائرة والاشكال الهندسية
المبتنية عليها ام وجودها بهذا المعنى بديهي على نحو وجود الزوجية والفردية ولكن بحاجة الى الكيفيات
المختصة بالكم المنفصل وانما المحتاج الى الاثبات وجودها الخارجي قلت وجودها بهذا المعنى
ايضا محتاج الى الاثبات وليس من باب وجود الزوجية والفردية اذ لعل انتزاع الوهم الدائرة
من السطح يكون من باب الاختراع لا انه يكون في الواقع كذلك بل يكون فيه مخترعا **قوله** فيكون
مالا موضوع له الى اخر ان يكون مالا موضوع له والمعنى انه امثال التعليميات وصورها الجواهر الكبير
فانه بعضها لا في مادة قديمة او نفسانية اذ يلزم ان لا يتكثر افراد نوع بدون الموضوع والمادة
وقد بين انه تكثر افراد النوع بسبب كثرة المادة **قوله** ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة
ظاهره ان المراد الضلع الثاني من ضلعي القائمة وهو ليس بمستقيم اذ هذا الضلع هو الضلع الذي
على سطح الدائرة التي هي قاعدة المخروط ولا يحصل المخروط من دورانه بل انما يحصل من دوران
الضلع الذي هو وتر القائمة فلا بد من حمله على هذا الضلع لكنه بعيد جدا **قوله** مطابقة مماسة
او موازاة على تقدير الموازاة يحتاج ايضا الى ملاء الفرج وسد الخلل كما لا يخفى **قوله** فاذا صحت
الدائرة صحت الاشكال الهندسية اعلم ان في امر الاشكال وكونها من مقولة الكيف اشكالا
وذهب بعض الى انها من مقولة الوضع قال الشيخ في قاطيغورياس هذا الكتاب في الفصل الاول
من المقالة السادسة من الفن الثاني من الجملة الاولى من المنطق وقد غلط من ظن ان الشكل
يصدق حمل معنى الوضع عليه بوجه من الوجوه وانما عرض لهم من جهله باشتراك الاسم فان
ذلك لان الوضع قد يقال على وجوه يقال وضع لحصول الشيء في موضعه وهذا المعنى من الوضع
هو نفس مقولة الاين ويقال لحصول الشيء مجاورا لشيء من جهة مخصوصة كما يوضع خط عند
خط وهذا النوع نوع من المضاف ومقول بماهيته بالقياس الى غيره فان وضع الشيء عند مجاوره
مقول بالقياس الى وضع مجاوره عنده بل هذا الوضع هو المجاورة ومن المشكل على ما يلي المجاورة
من باب المضاف ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات

بسبب

بسبب حصول الوضع بالمعنى الثالث لاجزائها وبالجملة لوجود اضافة ما في اجزائها الى الجهات بوجه ما بفعل
او ما يتوهم من ان يكون الاجزاء اذا وجدت على اضافة ما معلومة او كان الحس بحيث يحكي انه ترتيب
فيها اجزاء ذوات اضافة ما معلومة حصل للكل بسبب ذلك هيئة هي الوضع وهذا هو المقولة وهو من
جملة المجانس لان شرائط اجزائه لكن انما يكون من الصنف المجانس اذا كان لاجزائه بعضها الى بعض اضافة
او امكان اضافة ولا كل اضافة بل اضافة بهيئة المجاورة ولا كل اضافة بهيئة المجاورة
بل ان يكون لها نسبة مع ذلك الى جهات مكتنفها او اجزاء امكنة او اجزاء امور يحوزها وبالجملة
ان يوجد بالاعتبار الذي فيما بينها اعتبار لما فيما بينها وبين امور مشابهة لها فان الهيئة
التي لاعضاء الجالس بعضها عند بعض اذا ثبتت وقلب الجالس والهيئة ثابتة بالقياس الى الجزء الاول
بعضها عند بعض لم يكن جالسا اذا زال النسبة بينها وبين الامور الخارجة عن جوهرها وهم يرى
الداخلة على نسبتها ولذلك ما يرى انه قد انتقل وصنع والذي يقال ان الشكل من الوضع لان الشكل يحيط
بحدود وبينها تجاور خاص لو وضع بعضها عند بعض فلعله يغلط من وجوه من ذلك انه اخذ الحدود
مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وغلط ايضا اذ حسب ان هذا الجمع
من المقولة الخاصة ولم يعرف انه من المضاف وانما الوضع الذي هو المقولة فهو وضع اجزاء
الشيء عند شيء خارج مباين لا وضع اجزاء الشيء في نفسه وغلط ايضا اذ ظن ان الشيء اذا كان
متعلقا بمقولة فهو من تلك المقولة فان الشكل وان كان لا يحصل الا باضافة من الحدود ولهم
وضع ايضا فليس يجب ان يكون الشكل وضعا فان المربع ايضا لا يحصل الا بعدد في الحدود
وليس يجب ان يكون المربع عددا الا ترى انه لا يقال ان المربع هو عدد الحدود ولا ان المربع هو وضع
حدود عنده فاذا ليس يقع احد منها عليه فلا يكون هو داخلا في مقولته بل يقال ان المربع حاصل
من وضع كذا او من حد كذا انتهى كلامه ولا يخفى ان الشيخ مع هذا التطويل لم يات بشيء يشفي الغليل
ويزيل العليل لان حاصل ما ذكره ان الشكل الهيئة حاصلة من وضع الحدود وان اضافتها الى الجهات
لا الهيئة التي هي الوضع هي هيئة حاصلة من وضع الاجزاء وان اضافتها بالمجاورة مع وضعها
بهذا المعنى بالنسبة الى الامور الخارجة ايضا وان جريان هذا الابحاث في الاشكال ان الشكل الا

وان كان

في ان النقطة الحادثة حين وضع الحد ولم يكن من مقولة الكيف في النقطة بل حادثة من وضع الاجزاء
بعضها لا بعض في لها الامور الخارجة من مقولة اخرى خارجية لها تسمى بمقولة الوضع بل هو الا لحكم
صرف وجزاف محض تشهد البداهة ببطلانه وعليك بالتأمل التام لعله انكشف عليك ما هو
حقيقة المقام **قوله** ولا يلزم من عدمه نحوه الدائرة الخ فانه على تقدير عدم الزوال وجود
الدائرة اصح منه على تقدير الزوال الا انه في وجه الاصحية غير ظ الا ان يكون المراد انه على
على تقدير مطلق الزوال اذ في يمكن ان يكون على سبيل الاجزاء على السطح ولو توهما كما فهم
قوله فيثبت جواز وجود احد ضلعي القائمة على الزاوية قد اشرنا فيما سبق ان هذا ليس
بمستقيم بل الدائرة لا بد ان يكون وتر الزاوية وهذه العبارة لا يحتمل التوجيه الذي ذكرنا في
سابقها **قوله** واما انه اذا فرض للاضافة وجود كان عرضا بهذه العبارة تدل على ان مراده
من الوجود الذي هو عرض بين الاعراض هو الوجود الخارجي لا مطلق الوجود ففي الامر وعلى
هذا الامر فيما ذكره فيما سبق مشكل جدا كما اشرنا اليه فيما مر وكذا في الاضافة كما يشير اليه
قوله ومنها ما هو غير محقق الا انه جزء على محقق كالكثير الاضعاف في الكل والاجزاء الا الكثرة
او لا يلزم ان يكون محققة اذ لا احد لها لكنها ثابتة على التضعيف وهو محقق والجزء ايضا لا يلزم ان يكون له
حد معلوم لكن الجزء باصطلاحهم ما يكون على افنا في علم محقق هو العادة **قوله** والنزاع
هاهنا في امر المضاف الخ لما كان هذا البحث متعلقا بمبحث المضاف قدمه على البحث عن وجوده
قوله واما حالة موضوعة للابوة والبنوة الكائنة بين الخ واما حالة حاصلة للاب والابن كلتيهما
او موضوعة لحالة للابوة والبنوة حاله لا محصل لها في المقام **قوله** حتى يحتاج الى ان يعتذر في ذلك
في جعلك العرض اشتمالا لما الذي هو بسطه ان الاضافة عرض قائم بمحلين فيقول ان العرض يحول
بالتشكيك على افراده لانه المحتاج الى الموضوع وما كان محتاجا الى موضوعين كان احتياجه الى
الموضوع اكثر واشد فكان اولى باسم العرض واطلاق الاعتذار على هذا لاجل قيام العرض
بمحلين ما لا وجه له وكانه لم يرد بالاعتذار هنا بل اراد انه لا يحتاج الى الاعتذار في جعل العرض
قائما بمحلين وجعله اشتمالا فافهم **قوله** بل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او ان ح

للاشياء في الخارج ظ

يتصور في العقل فظاهره ان الكلام في وجود الاضافات في نفسها في الخارج وعدم وجودها لا وجودها
للاشياء في الخارج **قوله** ويكون لكثير من الاحوال التي تلحق الاشياء اذ حصولها هذا بظاهره يدل على
خلاف ما سبق وان الكلام في وجود الاضافات للاشياء في الخارج او في العقل **قوله** فقوم ذهبوا
الى ان حقيقة الاضافات الخ هذا موافق للعبارة الثانية **قوله** وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود
في الاعيان هذا موافق للعبارة الاولى وبالجملة في الكلام تشويش وتفصيل المقام ان يقال ان
الخلاف في وجودها في نفسها في الخارج وعدمه كما هو الظاهر من كلام الشيخ في اول الفصل حيث قال
بل المضاف وجوده حين يكون عرضا اذ الوجود الرابطي ما لا معنى له هنا فالاستدلال الذي ذكره الشيخ
على وجودها من انه يعلم ان هذا في الوجود ليس بتام اذ ما يعلم ان هذا متصف في الوجود الخارجي
بانه ابو ذلك او انه متصف به في النفس لا ان ابوته موجودة في الخارج والفرق بينهما ظاهر اذ لا
يلزم من ثبوت الشيء للشيء في ظرف لزوم ثبوت الثابت في ذلك الظرف كما هو محقق عليه دليل
نعم انما يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وان كان الخلاف في وجودها الرابطي في الخارج
فهذا الاستدلال تام لكن الظ ان النزاع في الاول وهؤلاء انما انهم خلطوا بين المعنيين ولم
يميزوا بينهما او يكون بناء كلامهم على المقدمة التي ذكرنا **قوله** واحتجوا وقالوا لكنا نعلم الخ
قد عرفت ما فيه وما عرفت ظهر حال ما قيل في حجة القائلين بكون الاضافات غير موجودات
خارجية وهذه حجة قوية لا يرد عليها شيء انتهى **قوله** وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافات
موجودة للاشياء الخ ظاهره ان مرادهم نفي وجودها في انفسها او على هذا المراد وقولهم موجودة للاشياء
لكان عبارتهم يراد به انها موجودة في الخارج كائنة للاشياء وعلى هذا فيكون محل النزاع في الاول
يمكن ان يكون المراد انها لا تثبت للاشياء في الخارج والا لكانت موجودة في الخارج بناء على
المقدمة المذكورة ويلزم التسلسل وح كان استدلالهم كمدعاهم غير صحيح والصحيح مدعى الخصم واستدلاله
كما اشرنا اليه **قوله** فهو مضاف اي الابوة مضافة اي المضاف المشهور لانه يعرض لها الاضافة
الحقيقية التي هي العارضية فهو مضاف مشهور اي انما عارضة كما ان زيدا مضاف مشهور
باعتبار انه اب بعروض الابوة التي هي مضاف حقيقي وحاصل استدلالهم ان الاضافة الحقيقية لو كانت

في الخارج يعني كون الخارج ظرفا لنفسه بمعنى ينتزع العقل الثابت من الامر الموجود في الخارج لا يلزم ان يكون
الثبوت في نفسه ايضا في الخارج وان اراد به ان هذا الكون اي الثبوت الرابطي او الصفة التي هي النسبة
امر وراء السماء فهو كذلك اذ ظ ان كلا منهما معنى غير معنى السماء لكن هذا لا يستلزم ان يكون الصفة
موجودة في الخارج وما ذكره من انه لا معنى لوجود الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على شيء
في الخارج فهو صحيح لكن ما نحن فيه ليس كذلك اذ لا يلزم مما ذكره انه يصدق في الخارج حد الفوقية على شيء
نعم انما يلزم ان السماء الموجودة في الخارج يثبت لها الفوقية واين هذا من ذلك والفرق بينهما
ما بين الارض والسماء فتدبر **قوله** ولا يمكن ايضا ان كان هذا الدليل دليلا على وجودها في نفسها
في الخارج فحاصله ان الاضافة اذا كانت موجودة في الخارج فلا بد ان يكون طرفاها موجودين
في الخارج معا وليس كذلك لانا متقدمون بالقياس الى القرون الآتية ولسنا موجودين معا
عالمون بالقيامة مع عدم وجودها معا وان كان دليلا على نفي الاتصاف بها في الخارج فحاصله
ان الاتصاف بها لو كان في الخارج وجب ان يكون الطرفان في الخارج معا وليس كذلك وايا ما
وجه كان لا صحة له اذ القدر المسلم ان المتضايفين لا بد ان يكون تصورهما معا في الذهن بمعنى
انا اذا تصورنا الابوة كان تصور البنوة ايضا معه ولا نسلم انهما لا بد ان يكون وجودهما او وجود
موصوفيهما في الخارج معا سواء قلنا بانهما موجودان في الخارج بانفسهما او الاتصاف بهما في
الخارج او لا نعم خصوصيات بعض المواد تقتضي وجود موصوفيهما في الخارج كالمعية الخارجية ولو
كان بعض المواد مقتضيا لعدم وجودهما في الخارج معا كالتقدم والتأخر في الخارج ولا يجر
ذلك ولا دليل على بطلانه ولا ضرورة تحكم به ووجودهما في الخارج او الاتصاف بهما في الخارج
لا يستلزم اصلا ان يكون موصوفيهما في الخارج معا ولا يستلزم ايضا وجودهما في الخارج ان يكون
وجودهما معا حتى يكون موصوفاهما ايضا معا وبالجملة هذا الحكم لا بد له من بيان **قوله** لكن في
الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة اي يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى غيرها بالذات
ان يكون مضافة حقيقية كالابوة مثلا فهو غير مسلم بل هو اول النزاع وعين الدعوى وان اراد
انه يوجد في الاعيان اشياء كثيرة يعقل ماهيتها بالقياس الى غيرها باعتبار عروض الاضافة

[illegible] في الاعيان اشياء كثيرة

كونه

كونه مثلا فانه باعتبار انه اب يعقل ماهيته بالقياس الى غيره فهو مسلم لكن لا نزاع فيه والحاصل ان النزاع
في وجود المضاف الحقيقي لا المضاف المشهور اي زيد وما ذكره الشيخ انما يتم في الثاني دون الاول
وهو ظ ولو كان مراده ان مفهوم الاب موجود باعتبار وجود فرده فهو ايضا خارج عن محل النزاع
ولو حمل كلامه على ان في الاعيان اشياء كثيرة بحيث يتصف بمثل هذه الصفة اي الصفة التي يعقل
ماهيتها بالقياس الى غيرها اي المضاف الحقيقي كالابوة والبنوة وغيرهما والاتصاف الشيء بصفة في
الخارج يستدعي وجود الموصوف فبعده عن العبارة جدا ليس بتام ايضا لما عرفت من ممنوعية
هذه المقدمة الاخيرة **قوله** فان كان المضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد الخ هذا شروع في حل
الدليل الاول لنفي وجود الاضافات في الخارج وحاصله بطوله ان المضاف الحقيقي هو الذي ماهيته
معقولة بالقياس الى غيره لذاتها لا بسبب امر آخر وهذا المضاف اذا عرض ماهية اخرى لا يكون ماهيتها
معقولة بالقياس الى غيرها ويصير تلك الماهية ايضا معقولة بالقياس الى غيرها لكن لا بالذات بل لاجل
عروض هذا المضاف الحقيقي وهي مضاف غير حقيقي فالاول مثل الابوة والبنوة والثاني
مثل زيد المعروض لها وعلى هذا انتفاء لزوم التسلسل الذي ذكره المستدل لم اذ نفس الاب
زيد اولا ان كان مضافا بسبب الابوة لكن الابوة ليست مضافة بسبب امر آخر حتى ينتقل الكلام اليه
ويتسلسل بل هي مضافة بذاتها وعلى ما علمت فيقطع السلسلة ثم الابوة ايضا يمكن ان يعرض له عرض هو من قبيل
المضاف الحقيقي كالعروض مثلا لكن هو ايضا مضاف بذاته ولا حاجة له الى امر آخر به يصير مضافا حتى
يلزم التسلسل والحكم العام فيما اذا فرض عروض اضافة لهذا العروض وهكذا وانت خبير بان هذا الذي
ذكره الشيخ لا ينفع في المقام اصلا لان مراد المستدل ليس ان كل مضاف مضاف لامر آخر فلو كانت
الاضافات موجودة لزم التسلسل حتى يجاب بان بعض المضافات مضافة لذاتها فلا يلزم التسلسل
بل مراده على ما ذكرنا مفصلا ان الاضافة لو كانت موجودة كانت عرضا البتة على ما اعترف به
الشيخ ايضا فكان عارضا لموصوفها والعروض ايضا اضافة حقيقية وعلى تقدير وجوده يكون عارضا
ايضا فيلزم وجود عروض آخر وهكذا فظ ان ما ذكره الشيخ لا يدفعه اصلا فظهر ان الشيخ خلط بين
الطريقين فان قلت ان الشيخ لم يخلط بين الطريقين لكن اجاب عنهما جميعا اذ يمكن ان يقال

موجودة في الخارج لزم الشيخ كان الابوة اذا كانت موجودة في الخارج فلا شك انها يكون عرضا
قايما بالاب فيكون شي موجود قايمة بنفسها وهو محل واذا كانت عرضا قايما بالاب كانت حالة
له والعارضية ايضا اضافة حقيقية فيكون هي ايضا موجودة في الخارج وكانت عارضة للابوة
وهكذا انتقل الكلام في عروض العارضية وعروض عروضها الا غير النهاية وهذا استدلال متين
لا يعتريه شبهة وما ذكره الشيخ في جوابه مشكل عليه وعلى هذا فالصواب في امر الاضافات الحقيقية
انها ليست بموجودة في الخارج بناء على هذا الدليل فهي كالاشياء متصفة بها في الخارج بناء على الدليل
السابق لا بجميعها بل ببعضها اذ بعض الاضافات يكفي في تحقيق الاتصاف في خصوص الخارج
في هذا الدليل على شرط الاتصاف بجميعها في الخارج كما لا يخفى وقد قيل في هذا المقام لما كانت
الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود الخفية الذات كالهيولى والعدد والزمان
المتصل والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاؤه في شيء يكاد يلحقه
بالعدم انكر اكثر الناس وجود الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها
والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي في نفسها من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور
المتصورة الملحقة بطرف تحققها وصدقها انما هو الذي يحفظ كثيرا من الصفات والاحوال
التي لا يعرض الاشياء الا بعد ان تصير معقولة في الذهن القضايا المعقودة بها وهيئات
طبيعية ليست بخارجيات محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والنوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول قضية
او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا او خطابة او مغالطة
او جدلا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بشيء منها فالانسان في الخارج لا يوصف
بكونه كليا او ذاتيا او نوعا والحيوان بكونه جنسا والانسان بكونه عرضا عاما او خاصا ثم
ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يحدث في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات
الذهنية التي يقال لها المعقولات الثانية كالكلية والنوعية واشباههما ومنهم من فرق بينها
وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية وتطابقهما بان عروض

تلك

المعقولات ايضا
تلك المعقولات انما هو في الذهن بشرط كون المعروضات والموضوعات معقولة حاصلة في الذهن
حتى يكون الوجود الذهني قيد الموضوعات الخارجية فان الانسان ما لم يحصل في الذهن لم يكن معقولا ولم يوصف
بانها كلية او نوع وكذا الشرط كون المحمول جنسا لم يكن موجودا في الخارج عقلا بخلاف الفوقية للسماء فانها
وان كان حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها في العقل بل نفس السماء من حيث كونها
في الواقع بحال ينتزع منها الفوقية فالقضايا المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات
محضة بل حقيقيات ومن المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمول غير موجود عنده
زعما منه ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل
مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك يستلزم لوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج
بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجودا زائدا على وجود ماهية السماء في نفسها اذ يكفي في فرض وجودها لاتصافها
بهذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا معنى لوجود الشيء خارجا الا صدق
حد ما ومفهومه على شيء في الخارج كما سيصرح به الشيخ وقوم من ان الاضافة من الموجودات الخارجية
والكل من الطائفتين حجج ودلائل انتهى كلامه ولا يخفى ان الفرق الذي ذكره من الفوقية الى انه لا يفهم له
محصل الآن يرجع الى ما نقله عن بعض المتاخرين ثم ما اورده على ذلك البعض غير وارد اذ مراد
ذلك البعض ان السماء في الخارج متصف بالفوقية بمعنى انه العقل ينتزع من السماء الخارجية الفوقية
انتزاعا صحيحا مطابقا بالبديهة الحس بمعنى اتصافها به ليس الا كونها بحيث يصح انتزاعه منها لا
ان كونها بهذه الحيثية معنى آخر غير الفوقية بل المراد ان الاتصاف بالفوقية هو ثبوتها لها في
الخارج وثبوتها لها في الخارج انما يعلم بانتزاع العقل من السماء الموجودة في الخارج باعتبار وجودها
في الخارج الفوقية انتزاعا صحيحا مطابقا بشهادة البديهة او البرهان ولا يلزم من ثبوتها لها في
الخارج ثبوتها في نفسها في الخارج اذ ثبوت الشيء للشيء في ظرف لا يستلزم ثبوت الثابت في ذلك
الظرف كما اشرنا اليه وعلى هذا لا يتجه ما اورده على ذلك قوله فان كون السماء مثلا في
الخارج ان اراد به ان ثبوت الفوقية للسماء في الخارج وجود زائد على وجودها فيكون
الفوقية موجودة فيه لان هذا الثبوت ثبوت رابطي للفوقية والثبوت الرابطي اذا كان في

امور واحدة في قوله فان كون الشيء الخ في موضع نفي وجوه فان هذا وان كان بعض يقولون به لكنه
لا يعتد له على الطبع السليم كما لا يخفى وثانيها في قوله لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته الخ فان
هذا مما لا دخل له في هذا الوجه بل هو مما يدفع به الوجه الاول كما عرفت فلا وجه للتعرض له في جواب
الوجه الخامس كما في او بعد لزيادة التوضيح للمقام وثالثها في قوله كل من هذه الاضافات مضاف
بالذات اذ كما عرفت انه ليس الشبهة باعتبار الوجه الخامس من حيث كون هذه الاضافات
مضافة لا بذاتها حتى يتعرض في دفعها ان هذه ليست مضافة لا بذاتها بل بذاتها وهو ظ
ورابعها في قوله وهذه المعية التي لوجودها الخ فان كون المعية نفس الوجود مما لا يعرف له
وجه ذكر وخامسها في قوله فانها بذاتها اضافات لا بابوة اخرى فان كون الابوة ابا الا انها كالام
له محصلا وسادسها في قوله والتي وجودها في العقل هي المعية بين الماهية ووجودها اذ يتوقف
على تقدير تسليم ان معية الوجود للشيء هي نفس الوجود على ما ادعاه لم يكن هذه الاضافة موجودة
في العقل اذ الوجود عنده ليس موجودا في العقل بل في الخارج والحق متوقف على ذلك ان معية
الوجود للماهية غير معية الماهية للوجود على ما ضبط الشيخ ان الاخوة التي لاحد الاخوين غير
الاخوة التي للاخر فهب ان معية الوجود هي نفس الوجود فكيف يصح ان يكون معية الماهية
ايضا نفس الوجود وكيف يعقل ان يكون الامور المختلفة بالماهية على امر واحد فان قلت
لعله لا يكون قوله يكون هذه المعية موجودة في العقل بناء على كونها نفس الوجود بل لانها
من الاضافات الاختراعية قلت لما ذا يكون بعض الاضافات الاختراعية واقعا
من الموجودات الخارجية وما الفرق بينه وبينها وهل هو الا تحكم محض وسابعها فيما ذكره
بقوله فقد اعترف ذلك القائل بان معية الابوة لموضوعها موجودة في الخارج لكن
معيتها لوجودها ليست موجودة فيشترط في هذه المعية الموجودة لا شك ان لها معية مع موضوعها
الذي هو الابوة فيكون هذه ايضا موجودة ولا يكون عين وجود المعية ولا عين وجودها كما
اعترف به في الابوة فيتسلسل الكلام اليها وهكذا اذ لو قيل ان معية الابوة مع موضوعها ليست
على وجود الابوة ولا على نفسها على ما اعترف به ولا يلزم من ذلك ان يكون معية المعية

كذلك

كذلك كما صرح بان الابوة اب لذاتها والمعية مع ايضا لذاتها تتوقف قد علمت ان كون الابوة
ابا والمعية معا مما لا محصل له ولو اريد به ان الابوة مضافة لذاتها لا باضافة اخرى فهو كذلك
لكنه مما لا ينفع في المرام ولو سلم ان المعية مع لذاتها فهو ايضا ليس بمجد اذ لا يلزم منه كون المعية
نفس معية المعية وكيف يصح ان يكون معية الابوة مع البنوة مثلا نفس معية معية الابوة مع
الابوة ولو سلم هذا ايضا فنقول لا شك ان اضافة المعية ليست منحصرة في المعية اذ لو كانت
المعية مثلا مضافا موجودا في الخارج كان قايما بمحل وكان حالا فيه ومحتاجا اليه الى غير ذلك من
الاضافات وكيف يرضى عاقل بان يقول ان المعية نفس العروض ونفس الاحتياج الى غير ذلك
ولو جوز احد مثل هذا فليجوز ان يكون شيء واحد نفس الانسان والفرس والحمار وغيرها وهل هذا الا
سفسطة محضة ولو قيل ان هنا شيئا واحدا ينتزع منه العقل هذه الاشياء الكثيرة فان
اريد ان العقل يخترع من عند نفسه هذه الاشياء فبطلانه ظ اذ نعلم بديهة ان هذه الامور متحققة
سواء عقلناها ام لا كما نعلم بديهة ان الابوة ايضا متحققة سواء عقلنا او لم نعقل والفرق بينهما خلاف
الحق وان اريد انه من الانتزاعيات الواقعية في نفس الامر فقد ارتفع النزاع من البين اذ
قد اعترفتم بان الاضافات ليست موجودة في الخارج وانما ينتزعها العقل انتزاعا مطابقا
للواقع واما القول بان بعض الاضافات موجودة في الخارج وبعضها من الانتزاعات
فقد علمت ما فيه من وجوه فتذكر قوله واذا فعل اجتمع لها ان يعقل مع احضار شيء آخر اذا
فعل المحمولية اجتمع لها ان يعقل مع احضار آخر هو الموضوع كما هو شأن المتضايفين
قوله وللعقل ان يخترع امراجهما الى الابوة والاب او الى المحمولية والمحمول قوله لا فيظن
الى نفس التصور ان اراد ان انتزاع المعية من الابوة او المحمولية ليس امرا اضطراريا
بحيث لا يمكن ان يتصور العقل الابوة او المحمولية ولا يتصور المعية فهو كذلك لكن ليس بجائز
لزوم التسلسل على ان العقل اذا تصور الابوة او المحاذاة تصور المعية وهكذا بل على ان الابوة
اذا كانت موجودة كانت حالة في الاب ضرورة والحلول ايضا اضافة فيكون هي ايضا
موجودة ويكون حالة في الابوة وهكذا وظ انه على هذا لا ينفع ان يقال ان عند تصور الابوة لا يلزم

الدليل يعظم بين الوجهين سواء كان الدليل الذي نقله محتملا لهما او لاحدهما فالشيخ تعرض اولا للوجه
الاول واجاب بانه لا يلزم التسلسل من هذا الوجه لان بعض الاضافات مضاف لذاته لا باضافة اخرى
ثم قد يجوز بعض الاضافات وحاله ايضا كحاله ثم تعرض آخرا الوجه الثاني فذيل كلامه بان بعض
الاضافات مما يخترعه العقل وليس اضطرار الى وجوده فاندفع الثاني ايضا اذ عند تعقل الكلام
في عروض الابوة مثلا او في عروض عروضها تنقطع بانقطاع الاضافات المخترعة ولا اضطرار في
وجودها حتى يلزم التسلسل قلت هذا مما يحتاج فيه انه تحكم محض وفرق بين شيئين من غير
فارق لان ما ذكره الشيخ من الدليل من عند نفسه لم يشر الاعيان اشتراكه في هذه
الصفة والدليل الآخر الذي نقله ايضا من القائلين بوجود الاضافات كما يجري في مثل الابوة
في البنوة ونحوهما ويبقيان وجودهما كذلك يجريان في مثل عروضهما وعروض عروضهما من دون
تفرقة اصلا فيلزم وجودها ايضا وما يقال من ان عروض الوجود في نفس الوجود فليس وجودا آخر فكلام
لا يستحق ان يصغى اليه من له ادنى تمييز فان قلت اذا قطع النظر عن هذين الدليلين وسلم
عدم تماميتهما فهل يمكن لاحد ان يقول بوجود بعض الاضافات دون بعض حتى لا يلزم التسلسل
قلت هذا القول مشكل جدا اما اولا فلانه يمكن ان يدعي الوجدان في انه لا فرق بين الاضافات
في الوجود الخارجي والتفرقة تحكم واما ثانيا فلانه لا يبعد ان يدعي ان كل امر من شانه الوجود الخارجي
سواء كان موجودا او جسما او نحو الاتصاف به مع نحو الاتصاف الخارجي بدون وجوده في الخارج
فعلى هذا لو كان بعض الاضافات موجودا لزم ان يكون سائرها الذي يتصف بها الاشياء في الخارج ايضا
موجودا قوله فان نفس هذا الكون اي الكون محمولا قوله اي من حيث اذا عقلت الخ فسر قوله
ان يتم بهذا المثال توهم انه لابد ان يكون بينهما معقولها بالفعل بالقياس الى الموضوع قوله
بل اذا اخذ هو مضافا فقد الاعتبار اي اذا اخذ الكون محمولا مضافا في الخارج اي لوحظ
اضافته الخارجية فلزم الوجود في شيء آخر لذاته لا للمعية واضافة اخرى يتبعه كما انه اذا كان
في الذهن يلزم ان يجيء معه شيء آخر لذاته لا لاضافة ومعية اخرى وهذا المعنى هو اضافته الحقيقية
والاول اضافته الخارجية قوله بل نفس نفس الخ اي المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة كونه

نفس

نفس المحمول كانه باعتبار اخذ مفهوم المحمول وكونه نفس المعية باعتبار اخذ مفهوم المحمولية وكان
المراد بكونه نفس الخ او المعية كونه اضافة لذاته لا بسبب امر آخر والمراد بكونه مخصصا بنوع
تلك الاضافة كونه اضافة خاصة هي اضافة المحمولية وقد قيل في هذا المقام بعد ما تبين انه
لا يلزم التسلسل من جهة الامر الاول من الامرين اللذين ذكرنا انهما يلزمانه واما من جهة ان كل اضافة
يلزمها اضافة اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع والحلول وجود
في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة
مثلا غيرها فيها في الموضوع لان احدهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع
فهما متغايرتان الا ان الثانية عارضة للاولى وعروض الوجود للمهية فان كون الشيء في موضوع
نفس وجوده لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته لا باضافة اخرى كما في الابوة مضاف
لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى يصير معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع
من الاضافة والكون عارضا للموضوع او محمولا عليه نوع آخر من الاضافة والكون مع البنوة
او مع الموضوع اضافتان اخريان لكل من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة
اخرى مزودة الا بمجرد تحمل العقل فهذه الابوة اعني الاب بما هو اب فقط بسيط هذا النوع
الكائن من المضاف المطلق وكذا العروض اذ الحمل نوع آخر من الاضافة سواء وجدت في
الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء آخر وهذه المعية التي
لوجودها مع شيء آخر ليست امرا زائدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء آخر لا معية
زائدة عليه بل نفس نفس الخ والمعية المختصة بهذا النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا
فانها بذاتها ابوة لا بابوة اخرى فللابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى
ومعيتها لوجودها ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها
موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة في الخارج والتي وجودها في العقل هي المعية بين
المهية ووجودها والباقيتان موجودتان في الخارج فكل من هذه المعيات مع لذاته وهو
نفس المعية كما ان الابوة اب بذاتها وابوة لما هي اب لا لذاته كزيد مثلا انتهى كلامه وفيه

الواحد فللواحد وحدة ولوحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة اخرى ولوحدة وحدتها اذا
عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل فلحظات الوهم وخطرات الذهن لا يجب
فيها النهاية الى حد معين والمضاف اذا لم يكن مضافا بسيطا كزيد الاب او المركب منها
ومن الابوة كان مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بعينه حقيقة
مضاف واضافة ففي الاعتبار الاول شيء ذو اضافة وفي الاعتبار الثاني نفس اضافة و
كلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت
الاضافة زائدة عليه او كانت عينه وهكذا الحكم في سائر المشتقات كما حقق في موضعه فاذا
اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فلا بد ان يلحظ اضافة تلك المضاف ويعتبر لها ايضا
اضافة اخرى حيث لم يتعقلها في نفسها مع تعقل شيء آخر فيكون اضافة المضاف ايضا
مضافا آخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحظها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى
ان ينقطع الاعتبارات اللاحقة لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان
الموجود بالذات في كل شيء ليس الا وجود واحد الا ان للعقل ان يعتبر وجود الوجود
ولوجود الوجود وجودا آخر وكذا في نظائره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض
ونحوها انتهى كلامه ثم وان كان قد ظهر مرارا غير مرة ما في هذه الكلمات من الابحاث لكن لا باس
ان نزيده بيانا وتوضيحا اذ ربما الطلاب ان كان معترفا الا الاكثر من الناس
قد زلت اقدامهم في هذا المقام فنقول فيه اما اولا فلما عرفت من ان كون الوجود نفس
المعية لا معنى له وفي عليه ايضا كون التعقل نفسها واما ثانيا فلان قوله فكما كانت مهية
الابوة الخ قول صحيح لكن لا ينفعه اصلا اذ كون الابوة مضافة بذاتها لا بامر آخر لا يستلزم
ان يكون معيتها واضافتها نفس ذاتها ووجودها وهو محل الكلام انما هو فيه واما ثالثا
فلان قوله لا يلزم ان يتسلسل الى امر زائد مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون المعية او التلازم
او نحوهما امرا آخر وراء الابوة ووجودها كما ان الابوة ايضا امر لا يلزم ان يتسلسل النهاية
فقط وذات الاب مع انها معنى آخر غير ذات الاب ووجودها بل موجود آخر بزعمهم غيرها

واما رابعا

واما رابعا فقوله ويخترع معقولا آخر ان اراد به انه الاختراع المحض فقط ممنوع وان اراد به
انه ليس موجودا في الخارج لكنه من الاعتباريات النفس الامرية فهو على قول الخصم واما القول
بانه على الابوة فقد عرفت حاله والقول بان مثل هذه الاضافات من الاعتباريات الا
الابوة ونحوها فقد مر ما فيه غير مرة واما خامسا فقوله من غير ضرورة داعية اليها الخ فيه ان
تحقق هذه الامور في الواقع لا يستلزم ان يكون ضرورة داعية الى انتزاعها ولا ان يكون تعين
تصور شيء مستلزما لها كان الابوة مثلا امر متحقق في الواقع مغاير لذات الاب مع انه
لا ضرورة تدعو الى انتزاعها من ذات الاب ولا يستلزم تصورها تصورها ولو قيل ان بينها
ضرورة من البديهة والبرهان متحقق في هذه الامور ايضا لكن الاشتراك والتفرقة تحكم
مخالف للضرورة وبما ذكرنا ظهر ما في قوله فالعقل يخترع اضافات لا ينضبط الى النهاية الخ واما
سادسا فقوله ويكفي في صدقها نفس الامر المتصور ان اراد ان هذه الامور المنتزعة هي
بعينها نفس ما ينتزع هي منه بحسب المعنى والوجود فبطلانه غير خفي وان اراد انه يتحقق شيء
واحد وينتزع منه اشياء كثيرة الى غير النهاية فهو مطلوب الخصم والقول بالفرق بين
الاضافات في الوجود الخارجي قد مر ما فيه غير مرة واما سابعا فقوله واما اعتبار موجودية
الوجود فهو نفس الوجود فيه ان الاول وجود الوجود نفس الوجود بحسب المعنى فهو ظاهر وان
اراد انه ينتزع من الوجود في ولا يجديه واما ثامنا فقوله وهكذا الحكم سائر المشتقات كما
حقق في موضعه ان اراد به ان البياض مثلا هو الابيض اي يصدق على الابيض فهو صحيح
وما قاله التزم على تقدير صحته انما هو في البياض القائم بذاته لا مطلقا كما هو ظاهر كلام هذا
القائل وان اراد ان البياض نفس مفهوم الابيض كما هو رأي بعض المحققين فمع ما فيه خارج
عما نحن فيه اذ الابوة تصدق المضاف لا انه نفس مفهوم المضاف لا ايضا هذا التخييل
انما يوافق المقام لو كان الكلام في نفس الاضافة وانها اضافة ومضاف لكن الكلام كان
في الابوة وانها اضافة حقيقية ومضافة فافهم واما تاسعا فقوله لكن الموجود في الواقع
ليس الا اضافة واحدة فقط ان اراد به انه ليس الا اضافة واحدة موجودة في الخارج و

تصور الحلول او المعية او نحوهما وكذا عند تصور الحلول لا يلزم تصور حلول آخر او المعية او نحوهما اذ
الكلام في ان هذه الاحوال ثابتة في الواقع سواء تصورناها ام لا كما ان الابوة ثابتة في الواقع سواء
تصورنا ام لا فلو كانت الابوة موجودة كانت هذه الاحوال ايضا موجودة وان اراد ان هذه
الامور اختراعات محضة لا واقع لها فبطلانه ظاهر اذ ظاهر ان عند وجود الابوة في الخارج
لا بد في الواقع ان يكون حالة في شيء وعند ذلك يمكن حمل الحال عليها في الواقع قطعا من
دون اختراع غاية الامر ان يسلم ان انتزاع اضافة اخرى للابوة الى الاب وهكذا اضافة الاضافة
يمكن اختراعها لكن معان اخر غير الاضافة كالحلول ونحوها فلا ينبغي ان يتوهم فيها ذلك
وان اراد ان هذه الامور اعتبارات مطابقة للواقع ولكن ليست بموجودة في الخارج فلا ضرورة
في وجودها فنقول انه لا مدخل في قوله لا يضطر الى نفي التصور ضرورة ان عدم اضطرار تصورها
عند تصور الابوة لا مدخل له في عدم وجودها اذ الابوة ايضا لا اضطرار في تصورها عند تصور
زيد مع انها موجودة في الخارج بزعمه الا ان يتكلف ويقال كانه لدفع توهم لزوم تسلسل آخر حيث
تصور هذه الامور فيه ما مر غير مرة انه لا فرق بين هذه الامور وبين الابوة مثلا في
الحكم بوجودها في الخارج مع جريان الدليلين المذكورين فيها ايضا مع ما ذكرنا في الفرق من المحذور
فتذكر قوله فانه نفسها من اضافة لا باضافة اخرى اي مضافة بذاتها لا باضافة اخرى فان
قال احد ان العقل يجعل الابوة مضافة الى الاب مثلا باضافة اخرى فهذا الكلام متجه عليه
اذ لا يستقيم ان يقال ان الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى نعم العقل يخترع لها اضافة
اخرى بها يجعلها مضافة وهكذا لكن قد علمت ان الحال ليس على هذا المنوال بل الكلام في الابوة
عند وجودها في الخارج يمكن لها نسبة اخرى في الواقع هي ايضا من قبيل الاضافة ونحوها كالحلول مثلا
ويلزم ان يكون هي ايضا موجودة وهكذا اذ ظاهر انه لا يكون هذا الكلام مفادا له قوله وبهذا الاضافات
كثرة تلحق بعض الذوات لذواتها قد عرفت ان هذا الكلام فيه وليس ما ينبغي في المقام
قوله وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى قد عرفت ما هو حقيقة الحال فيه
ثم قيل في شرح كلام الشيخ واذا عقل جميع ذلك انما ما ذكره عبارته قد علمت ان المهية المضاف

مهية

معية لشيء آخر في التعقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع شيء آخر لذاته لا بمعية زائدة
على نفس وجودها العيني فنفس وجودها نفس المعية والمعية الخارجية فكذا هذا الحال حالها في التعقل
فنقول اذا عقلت مهية المضاف معلوم ان معنى ليتها انه نفس وجودها في التعقل فكما كان
وجودها في العين نفس معيتها لشيء آخر فكذلك معنى ليتها انه بوجودها في العقل حينئذ
لا معقولية شيء آخر يكون وجوده العقلي ومعقوليته معه فنفس المعية في التعقل ايضا غير
زائدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت مهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد
اعتبار العقل واختراعه فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء آخر مرتبط به لذاته لا بارتباط
آخر يرتبط بها بهذا النوع من الاضافة فالتعقل اذا عقل مهية المضاف كالابوة مع مضايفه
الذي هو كيفية البنوة لا يلزم ان يلتفت الى امر زائد على مهيتها تنضاف بها من معية او تلازم
او مقارنة بل نفس وجود الابوة في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية واللزوم ونحوهما لكن له ان
يلتفت الى تعقل ذلك المتعقل او الى معية احد المعنيين ويخترع معقولا آخر لكون التعقل شيئا
آخر معقولا غير تلك المهية او كون المعية بينهما معقولا آخر غير وجودها في العقل وهكذا
له ان يتعقل ويخترع معية اخرى بين معية كل واحد من المعنيين مع نفسه وكذا معية المعية و
معقولية المعقولية وكذا العقل معقولية كل معية ومعية كل معقولية مع مصاحبها الى آخره
او ينتهي لانه لا يقف على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام
لنفس التصور فان نفس تصور المهية المضافة يعني وجودها العقلي ومعيتها لشيء لا يستلزمها
اياها لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس الحصول ولا في كونها معقولة الى تصور نفس
التعقل ولا في كونها مع شيء آخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا يضطر اليها نفس
التصور بل باعتبار ابدع الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها في بعض
الاشياء بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها نفس الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب
والامكان واللزوم فان الموجود مثلا اذا كان ذا مهية غير الوجود كانت موجوديته بالوجود
واما اعتبار موجودية الوجود فهو نفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود وكذلك الحال في

البراءة ينتزع منها فتفطن لما يكون هذه الاضافة الواحدة ايضا منتزعة من امر موجود خارجي كما هو
وفي الفرق بينها وان اراد ان هذه الامور الغير المتناهية نفس هذه الاضافة الموجودة في
الخارج بحسب المعنى والذات من دون تفاوت ففساده ظاهر بل هو سفسطة محضة كما اشرنا اليه ان
المتحقق في الواقع هو الاضافة الواحدة وسائرها مما يخترعه العقل من دون تحقق في الواقع
فلا يمكن فساده ايضا وقس عليه الحال في قوله كان الموجود بالذات الخ وبالجملة قول المولى الفاضل
بوجود الاضافات اما يرجع في الحقيقة الى قول خصومهم واما الالزام بما هو خلاف البديهة
الاولية واما التحكم والتعسف وفرق من دون فارق ومخالفة للوجدان السليم كما ظهر وجهه
من تضاعيف ما ذكرنا ولقد كررنا القول واطنبنا المقال توضيحا للمحال ودفعا لمادة الجدال و
قطعا لادبار القيل والقال قوله بعض ان يرد هذا الحد قد عرفت ان صدق حد المضاف الحقيقي
على شيء في الخارج غير مسلم بل هو عين النزاع نعم صدق حد المضاف المشهور اي المضاف
المطلق على الاشياء الخارجية مسلم لكنه غير النزاع قيل في هذا المقام اما كون المضاف اعني
البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج وذلك لانه يوجد مهية من
المهيات اي شيء من الاشياء في الخارج الا ويمكن فرد يكون مصداقا مطابقا لحد تلك المهية
او خاصة او رسم فاذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون مهية اذا عقلت
عقلت مع شيء آخر كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا
مثل الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد
المضاف فكان المضاف موجودا انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان حد المضاف الحقيقي
وهو الذي يعقل مهيته بالقياس الى غيره لذاتها لا بسبب امر آخر يصدق على ذات الاب
والابن والعلة والمعلول ففساده ظاهر اذ ليست مهيتها كذلك بل انما يعقل بالقياس
الى غيرها بسبب امور خارجة كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية كيف ولو كان كذلك
لكانت تلك الذوات من المضافات الحقيقية ولم يقل به احد وهذا القائل ايضا لم يقل
به وان اراد انه يصدق على مفهوم الاب والابن والعلة والمعلول فيما لا يجديه اذ هذه المفهومات

لانها انما موجودة في الخارج وان اراد ان حده يصدق على شيء يصدق هو على الموجود الخارجي
والمراد بوجود المضاف ليس الا هذا اي انه يصدق على شيء يصدق هو على الموجود ففيه مع انه
لا يلزم منه وجود مثل الابوة والبنوة وسائر المبادي المضافة بالاضافة الحقيقية مع انه المطلوب
كما لا يخفى بل انما يلزم منه وجود مفهوم المضاف الحقيقي بمعنى وجود محاذيه اي فرد فرد من
المشتقات وكذا يلزم وجود فرده من المشتقات بمعنى وجود محاذيه اي فرده ان هذا
المعنى مما لا نزاع فيه ولا جدال اذ كل احد يقول بان ذات الاب موجود ومفهوم الاب
ايضا موجود بمعنى وجود ما صدقه وهذا لا يختص بالمضافات بل السلوب ايضا كذلك على النزاع في
عدمها في الخارج فان الاعمى ايضا موجود في الخارج بهذا المعنى انما النزاع في ان الابوة مثلا
موجودة في الخارج بنفسها او ان الموجود هو ذات الاب وينتزع العقل منها معنى الابوة ويحكم
بها عليها حكما صادقا مطابقا للواقع وما ذكره لا يستلزم ذلك اصلا قوله واحدا في اجلا
بين شيئين ان اراد واحدا من المضاف واحدا بين شيئين انه قائم بكل واحد من الشيئين فهو
خلاف البديهة وان اراد به انه قائم بمجموعهما فهو فاسد ايضا كما يحكم به العقل لكن فساده
ليس في مرتبة فساد الاول كما لا يخفى قوله واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل بعد
تعقل المضاف متلبسا بالعقل على شيء ام لكونه لمهية المضاف في العقل لا في الخارج
بل هو في الخارج بحيث اذا عقل كان معقولا بالقياس قوله فله في الوجود حكم وهو كونه
بحيث لو عقل عقل بالقياس الى الغير قوله وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من
حيث الاضافة حكمه في العقل هو كونه معقولا بالفعل بالقياس الى الغير فهذا الحكم ثابت له
باعتبار كونه في العقل لا من حيث انه اضافة بل حكمه من هذه الحيثية كونه بحيث لو عقل
كان معقولا بالقياس الى غيره لا يخفى ان ما في قوله واما القول بالقياس الى آخره وان كانت
معاني صحيحة واقعية لكن لا دخل لها في حل دليل الخصم كما هو ظاهر السياق وكانه ينافح
للمحاكي لا رفع للاشكال وسيجيء فيه مزيد كلام قوله وقد يكون في العقل اضافات مخترعة الخ
قد عرفت حقيقة الحال فيه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى اعادتها قوله في المضاف اذن موجود

في الاعيان قد عرفت ان ما ذكره في بيانه غير تام **قوله** وبان وجوده لا يوجب ان قد بان انه ليس لك
دان الشيخ كانه لم يأخذ استدلال الخصم على وجهه كما سمعت مشروحا **قوله** وليس يلزم من هذا ان يحكم كل
ما يعقل مضافا فيكون له في الوجود اضافة اذ لكم اراد به تقريبه ما سبق منه لمن كل ما يعقل مضافا فان
يكون في العقل متقوم بالعقل الى غيره لا يلزم ان يكون في الوجود الخارجي ايضا متقوما بالفعل بل
في الوجود الخارجي هو بحيث لو عقل كان معقولا بالفعل لكن على هذا الاحتمال لمن المشار اليه بهذا الى
شيء ابعد اذ الظاهر ان يكون اشارة الى وجه المضاف والظاهر ان وجه المضاف فلما فلم
نفهم هذا الاستلزام ولا كان بناء استدلال الخصم على نحو وجوده عليه وكانه حسب ان
بناء الزام الشيخ على ان المضاف اذا كان موجودا في الخارج كان متقوما بالعقل الى غيره
كما اذا كان في العقل يكون متقوما الى غيره بالفعل وهذا القياس بالفعل الى الغير ايضا اضافة
فيكون موجودا ايضا وهكذا فدفعه بان المضاف في الخارج ليس متقوما بالفعل بل الذهن
فلا يلزم التسلسل وبهذا اظهر لك ما في اسابقه من قوله واما القول بالقياس الى ليس حالا حل
لنا حل الدليل على زعمه وفيه امور احدها ما قد عرفت مشروحا ان حاصل الدليل اذا
وانه ليس مبنيا على هذا اصلا وثانيها كان لا دفعه به منه فلان القول بالقياس بالفعل
لما كان اضافة وكان بناء المضاف في العقل على ما عرفت به لا بد ان يكون موجودا في العقل
اذ ليس لوجود الاضافة عنده في الخارج جهة سوى ان الاشياء تتصف بها في الخارج كما ظهر
مما ذكره وعلى هذا اذا كان الشيء في الذهن متصفا بالاضافة في الواقع لزم ان يكون الاضافة
ايضا موجودة في الذهن على قياس الخارج واذا كانت موجودة في الذهن لزم ان يكون
معقولة بالفعل بالقياس الى غيرها على ما صرح به وهذا ايضا اضافة اخرى ويتسلسل الكلام اي حتى
يلزم التسلسل في الامور الذهنية ولو قيل انها ليست موجودة بالفعل بل هي من الامور الانتزاعية
فالابوة مثلا اذا وجدت في الذهن يمكن ان تكون بالفعل معقولة بالقياس الى غيرها وهي المتوقف
بالفعل بالقياس الى غيرها اضافة ثابتة لها في الواقع لكن لا يلزم ان يكون موجودة بالفعل
في الذهن بل شيء منها لها في الذهن في الواقع هو كون لها في الذهن بحيث يصح منها انتزاع هذه

الصفة

الصفة منوط لم لا تقول في الاضافات التي يتصف الاشياء بها في
الخارج ايضا بمثل ذلك كان ابن تقرر بلا الابوة ثابتة له في الخارج وهو متصف بها في الواقع
لكن اتصافه بها في الواقع بحسب الخارج لا يستلزم وجود الابوة في الخارج بل يكفي فيه كونه في الخارج بحيث
ينتزع منه الابوة سواء اسواء وما الفرق بين الصورتين وهل الفرق الا محض التعسف والتحكم
وثالثها ان المعقولية بالفعل بالقياس الى الغير كما كانت اضافة يكون الكون بحيث اذا
عقل عقل بالقياس الى الغير ايضا اضافة فلا ينفع الفرار منها اليه فلا بد بالاخرة من التمسك
بانه من الانتزاعيات العقلية فليتمسك به اولا من دون حاجة الى هذا التطويل ورابعا حال
اشتبك عند علمت **قوله** واما المتقدم والمتاخر بالزمان واحدهما معدوم وما اشبه
ذلك كالعلم بالقيامة ونحوها على ما ذكره شارحا وقد قال بعض العلماء الاعلام على اشبه ذلك المتقدم
والمتاخر في الدهر واحدهما معدوم فان كلا من المتقدم والمتاخر في الزمان والمتقدم والمتاخر
في الدهر متضايفان بين الموجود المعقول وبين المعقول الذي ليس ماخوذا من موجود حاضر
فيكون طرفا الاضافة غير موجودين معا وبقوله الشيخ حل الشبهة بقوله فاعلم انه ليس
على ان المتقدم والمتاخر في الزمان او في الدهر لا يكون مطلقا الا في العقل حتى ليس موجودين
معا في الزمان انتهى وانت خبير بان جعل ما ابه ذلك اشارة الى المتقدم والمتاخر في الدهر بعيد
جدا الى ان ما ذكرنا مع ان الظاهر ان عندهم لا يكون للاشياء التقدم والتاخر بحسب الدهر بل
الاشياء موجودة معا في الدهر وانما التقدم والتاخر بينها بحسب الزمان ثم لا يخفى ان الظاهر ان
قول الشيخ فان التقدم والتاخر متضايفان الخ جواب الشبهة الثانية المنقولة من الخصوم لانه من
تتمة تقرير الشبهة على ما يستفاد من كلام ذلك المحقق وحاصله ان التقدم والتاخر في الزمان
بين الشيء موجود اذا عقل ان الموجود الان اذا عقلناه وهو معقول شيئا انه معدوم لا يكون ذلك
المعقول ماخوذا عن امر موجود حاضر بعين تضايف التقدم والتاخر وحينئذ بين ذلك
المعقولين ان المعقول الذي اخذ عن موجود حاضر كزيد الموجود الان والمعقول الذي لم يؤخذ
من موجود حاضر كعمرو الماضي او النار او القيامة مثلا وهذان المعقولان اي الصورتان الحاصلتان

نقول هو

في العقل موجودتان معا فلم لا يجوز ان لا يكون طرفا الاضافة موجودين معا بل او انت خبير بان
هذا الجواب في غاية السخافة اذ العقل لا يحكم بتقدم صورة زيد الموجود الآن على صورة عمرو المعدوم
كيف والصورتان موجودتان معا فكيف يحكم بينهما بالتقدم والتأخر بل على ذوي الصورة
ويجعلهما موجودين معا ولو اريد ان العقل لما لم يحضرهما معا لم يحكم عليهما بالتقدم والتأخر
فهو كذلك لكنه ليس بجيد اذ الكلام ليس في حكم العقل بل في ان زيدا الموجود الآن موصوف بالتقدم
على عمرو الآتي ذو تقدم موجود في الخارج على رأيكم فيلزم ان يكون المتأخر ايضا موجودا اذ طرفا
الاضافة لا بد ان يكونا معا وذلك لان القول بان العقل لما لم يحضرهما لم يحكم عليهما بالتقدم والتأخر
ليس في مقابلة اصلا ثم لا يخفى ان هذه الشبهة مما لا يتوقف على وجود الاضافة في الخارج بل على
تقدير عدمها ايضا باقية بحالها اذ نقول ان زيدا متصف في الخارج بالتقدم قطعا سواء
كان التقدم موجودا في الخارج او لا وطرفا الاتصاف لا بد ان يكونا معا ولا محيص في الجواب
الا بالتمسك بما اخترناه سابقا من ان كون طرفي الاضافة موجودين معا في ظرف الذهن
والخارج او الاتصاف بالاضافة ليس بلازم ولا ضروري والمسلم ان ما علم انما اللازم كون
المتضايفين الحقيقيين او المشهورين معا في الذهن ومطلق الاضافة لا يستلزم شيئا سوى ذلك
نعم بعض الخصوصيات قد يستلزم وجود طرفيها معا في الخارج او في ظرف الاتصاف فالتقدم
والتأخر ليس منه كما لا يخفى **قوله** فان الشيء في نفسه ليس بمتقدم الا على شيء موجود معه ان اراد به
انه متقدم على الشيء الموجود معه ففساده ظاهر وان اراد انه متقدم على شيء يكون متعقلا معه فلا اشكال
لكن قد عرفت انه لا يجدي في دفع الشبهة **قوله** وهذا النوع من المتقدم والمتأخر
موجود فقط في مقابلة الذهن ان اراد ان هذا النوع يتصف بهما في الذهن وطرفاهما
لا بد ان يكونا معا في الذهن لا في الخارج فهو ظاهر البطلان كما علمت وان اراد ان هذا النوع
لا بد ان يكون متعقل طرفي الاضافة فيه معا فجميع انواع الاضافات كذلك لا خصوصية لهذا
المعنى بهذا النوع اصلا **قوله** فانه اذا احضر في الذهن الخ ان اراد انه اذا احضر الصورتان
يتعقل النفس ان مقايسة التقدم والتأخر بين ما بين الصورتين بعض ان احدى الصورتين

سواء تعقلناه اولا

متقدم

متقدمة على الآخر ففيه البطلان وان اراد انه اذا احضر الصورتان تقايس النفس بين ذوي صورتيهما
ويحكم عليهما بالتقدم والتأخر في الخارج فهو كذلك لكنه مع كونه بعيدا عن عبارة الشيخ بل العبارة
مما لا يحتمله لا يجدي في دفع الشبهة كما لا يخفى وان اراد ان هذه الاضافة من انتزاعات العقل
لا من الموجودات في الخارج حتى يلزم ان يكون طرفاها موجودين معا في الخارج ولما كان من منتزعات
العقل فطرفاها موجودان معا في الذهن فقط وله ما قد مر غير مرة ان الفرق بين الاضافات
في الوجود في الخارج غير معقول سيما مثل هذه الاضافات التي هي الاضافات الانتزاعية
لا الحاصلة في المرتبة الثانية كعروض الابوة وعروضه ونحوها اذ لا شك بديهة ان التقدم و
التأخر ايضا حالهما كحال الابوة والبنوة من دون فرق اصلا وان الفرق بينهما سفسطة ظاهرة
وثانيا بان هذه الشبهة كما مر الاشارة اليه لا يتوقف على وجود الاضافة في الخارج بل بناء
على اتصاف المتقدم والمتأخر بالتقدم والتأخر في الخارج سواء كان التقدم والتأخر موجودين
في الخارج او لا اذ لو كان لا بد ان يكون طرفا الاضافة في الخارج معا فهو مسلم لكن لا يلزم كون الاتصاف
بها في الخارج ولا يتوقف على وجودها في الخارج والقول بالفرق بين وجودها في الخارج وعدمها في
كون الاتصاف بها في الخارج وان الاول يستلزم وجود الطرفين معا في الخارج دون الثاني
قول بلا دليل فتنبه **قوله** اذا كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل هذا السبب سقط
سابقة وفي بعض النسخ اذا كانت وهو الابعد تصحيح بان يأتي المراد ان الذهن اذا احضر
صورة المتقدم والمتأخر معا يعقل مقايسة بينهما اذ مقايسة التقدم والتأخر بينهما ليس
الا في العقل لا في الخارج وقبل الحصول في العقل لا يكون تقدم وتأخر وفيها كانت قد عرفت
ما فيه غير مرة **قوله** فكيف يتقدم على لا شيء موجود فيه انه ان فسادا فيه بل لا بد ان يكون لك
ان التقدم لا يتصور بدون ذلك وهل يصح ان يقول عاقل ان الشيء متقدم على ما هو معه **قوله**
فما كان من المضاف على هذا السبيل فانما يضاف بها في العقل وحده ان اراد ان الاضافة
فيه بالمضاف في العقل دون الخارج ففيه الفساد كما مر غير مرة وان اراد انه من الاضافات
الاختراعية ففساده اظهر وان اراد ان الاضافة ليست بموجودة في الخارج وان كان الاتصاف

بنوتي معا

بمعانه الخارج بخلاف بعض الاضافات الاخرى كالابوة والبنوة فقد ظهر فساده ايضا من اراد
بالجملة لا يجد للكلام محتملا يكون له وجه صحيح في الجملة قوله بل هذا التقدم والتاخر الى آخر الفصل
قد عرفت حقيقة الحال فيه والحاصل ان ما ذكره من ان التقدم والتاخر ليسا من المعاني الموجودة
بل هما من الاعتبارات العقلية والمناسبات التي يفرضها العقل والاعتبارات التي
تحصل للاشياء اذا قايس بينها العقل واشار الى الصواب لكنه لكن الشيخ ما اخذه على وجهه
اذ الصواب ان التقدم والتاخر كسائر الاضافات لا وجود لها في الخارج بل هي من المعاني الانتزاعية
النفس الامرية لا الاختراعية الصرفة لكن الاتصاف بها في الخارج كبعض الاضافات الاخرى
مثل الابوة والبنوة ونحوهما ولكن الاتصاف بها في الخارج لا يستدعي ان يكون طرفاها موجودين
معا في الخارج بل وجودهما ايضا في الخارج على تقدير القول به لا يستدعي ذلك انما اللازم ان يكون
تعقلهما معا في الذهن لا ازيد من ذلك الكذا انه حكم جميع الاضافات من حيث اصل الاضافة
نعم بعض الخصوصيات قد يستدعي وجود الطرفين معا في الخارج وذلك امر خارج عن استدعاء
مطلق الاضافة وعلى هذا الانشاء فسد ما اصطلح عليه والشيخ النفس الامر عليه فقال بوجود
الاضافة واشكل عليه الامر في بعض الاضافات والزم على التقدم فقال ما لم يسمع في جوابه ما
لم يسمعه احد وقال ايضا من لزوم وجود طرفيه في الخارج اذا كانت الاضافة موجودة فيه واذا
كان الاتصاف فيه واشكل عليه امر التقدم والتاخر وقال فيه ايضا ما قال وقد عرف حقيقة
الحال ولقد كررنا القول واطنبنا المقال لان المقام مزلة اقدام الرجال ثم ان الشيخ قد اورد
في قاطيغورياس هذه الشبهة واجاب عنها بجواب فلا باس ان نذكر ما ذكره هنا لتزيدك بصيرة
قد قال في الفصل الرابع من المقالة الثالثة منه حتى ان تتخلص الجملة الاولى من المنطق بعد ما ذكر
في اول الفصل انه مما يرى في المشهور انه يلزم المضافات كلها ان تكون معا في الوجود
انهما وجد كان الاخر موجودا واذا عدم كان الاخر معدوما وبسط القول فيه كلاما هذه
العبارة ويجب ان تعلم ان المتضايفين من حيث متضايفان بالفعل متضايفين على المثال
فهما معا اذ الشيء انما يقال انه بالقياس الى شيء يكون معه واما اذا اخذ احدهما بالفعل

والاخر

والاخر بالقوة فقد زال التعادل لكن على هذا اشكال وهو ان لقائل ان يقول ان المتقدم في
الزمان يقال بالقياس الى المتاخر ولا بد ان يكون بينهما اضافة بالفعل ولا يتعادلان فيها
موجودين معا ايضا فانا نعلم ان القيمة ستكون والقيمة معدومة غير موجودة والعلم بها موجود
ولا بد ان يقع بينهما اضافة بالفعل ولا يتعادلان فيها معا فتنتقض الاشكال المورد من جهة
المتقدم والمتاخر فانه ينحل بان نقول ان هذا المعنى يعتبر من وجهين احدهما بحسب الذهن
ان لم يكن مطلقا والاخر بحسب الوجود مستندا الى الذهن اما بحسب الذهن فان يحضر الذهن
زمانين معا في الوهم فيجد احدهما متقدما والاخر متاخرا فيكون قد حصلا جميعا في الذهن
او يكون احد الزمانين محسوسا من الايام حاضرا في الوجود والذهن فيضيف الذهن اليه
زمانا يتعقله مستقبلا فيحكم ان بينهما تقدما وتاخرا لانه قد اخذهما معا واما الوجه الاخر
فهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر انه ليس هو ولكن ان يوجد بعده
يؤدي الى وجوب وهذا كونه متاخرا او هذا الوصف للزمان انما موجود في الذهن عند الاضافة
وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر فانه موجود في الذهن ان الزمان الماضي ليس موجودا
ونستفيد في الذهن نسبة الى شيء كان موجودا فيعقد وهذا ايضا امر موجود مع وجود الزمان المتاخر
فاما نسبة المتاخر الى المتقدم على وجه اخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الامور لكن في الذهن
فقط فان كل زمان وحده فلا يكون من حيث هو موجود لا متقدما ولا متاخرا ولا مضافا الى
شيء من الازمنة والاوقات مضافا الى اشياء بلا نهاية في وقت واحد وكانت هناك
اضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل بل هو في نفسه بحيث اذا عقل وعقل الاخر حكم العقل
عليه بانه متاخر عن امر موجود في الذهن واما العلم بالقيامة فان العلم بها انما يكون علم
بحال من احوالها موجودة في الذهن مع وجود العلم بانها انما هي في حكم ستكون لا عندما تكون
بل قبل ذلك عندما هي معدومة في الاعيان موجودة في النفس وانما نتصور ماهية القيامة مجردة
فانه غير مضاف الى شيء في الوجود من حيث هو تصور واعلم ان جميع اشكال هذه الاضافات
انما ينفرز في الوهم والمتضايفات فيها ايضا انما تكون متضايفات في الوهم والبيان

المستفيض بهذا انما هو في العلوم الحقيقية انتهى كلامه ولا يخفى ان محصل كلامه هذا ايضا ليس الا ما
ذكره ههنا لكنه ارتكب ثمة تطويلا وتفصيلا لا طائل تحته اصلا كما هو دابه والا فاصل الجواب
في الموضعين واحد وبما شرحنا القول ههنا واطنبنا الكلام فيه يمكنك الاطلاع على جميع ما في
هذا الكلام ولا حاجة الى اعادة القول فيه وقد ذكر بعض العلماء السابق ذكره آنفا بعد ما
نقلنا عنه في حل الشبهة بسبيل آخر فقال وما قيل فيه فاطيقورياس من انه لحق فقد اوردناه في كتابنا
الايماضات والتشريقات وفي كتابنا قولك ولكن الموجود المتقدم انما يكون اتصافه
بالتقدم والتاخر اذا ما قد وجد المتاخر وهو لا يكون ما به التاخر في المتاخر عدمه الا بتبعية
وما به المعية وجوده المعاقب انتهى كلامه وهذا ايضا على ان ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس عين ما ذكره
ههنا وقد عرفت ان الحق انهما واحد ولا فرق بينهما الا بتطويل بلا طائل لا حاجة اليه في حل الاشكال
وما ذكره هذا العالم من الحل فلا افهم معناه ولا ادري محصله فعسى ان يكون غيري فهم هذا ثم قد قيل في
شرح قول الشيخ واما المتقدم والمتاخر واحد بما معه ومن له آخر الفصل ما هذه عبارته هذا الجواب
عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من التقدم والتاخر من الاضافات التي تكون بين الموجودات
اذا عقلت او من الاضافات التي تكون بين المعقولات التي لا يحاذيها شيء في الخارج ولا هي
ماخوذة من الموجودات الخاصة العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء
الا اذا كان مضايفه موجودا معه في سائر التقدمات كما بالشرف وما بالعلة وما بالرتبة وما
بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يكون الحكم في كل منها بانه اضافة واقعة
في الخارج والمتضايفان موجودان بوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من التقدم
والتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالوصف فلا يمكن ان يقال انه واقع في الخارج لان
طرفي الاضافة فيه ليس يكونان معا حتى تقع الاضافة بينهما فهذا النوع من الاضافة غير
موجود الطرفين الا في الذهن فانه اذا احضر العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة
المتاخر الزماني تصور بينهما رابطة التقدم والتاخر بملاحظة المقايسة وقعت بين موجودين في
الذهن لانهما انما وقعت بعد احضار صورة الطرفين فيه وملاحظة الارتباط بينهما واما قبل ذلك

فقد صح

فلا

فلا تقدم ولا تاخر لشيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلا معه فكيف يتقدم شيء على الاشياء موجود
او معدوم او يتاخر عن الاشياء موجود فهذا القسم من التقدم والتاخر من المضافات التي لا توجد الا في
الذهن فقد علمت ان من المضافات ما هي موجودة في الخارج كالابوة والبنوة والمحاذاة و
التماس وغير ذلك ومنها ما هي موجودة في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل
والوضع والتقابل والتناقض وكالاضافات المترادفة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية
وغير ذلك وهذا النوع اي التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ انتهى ولا يخفى ان بعض
كلامه مشعر بان التقدم والتاخر يطلبان موجودين في الخارج فلهذا لا يلزم ان يكون طرفاهما
موجودين فيه اذ وجود الطرفين في الخارج انما يلزم وجود الاضافة فيه وبعضها مشعر بان ليس
الاتصاف بهما في الخارج فلا يلزم وجود الطرفين فيه اذ وجود الطرفين في الخارج انما يلزم
تحقق الاتصاف فيه وكانه لم يفرق بينهما او يعتقد بهما متلازمين كما يظهر من كلامه المنقول
سابقا وبالجملة حاصل الجواب على الوجه اخذ قد ظهر مما ذكرنا مشروحا ثم قيل بعد ما نقلنا
ما ذكره في دفع هذا الاشكال ونعم انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الامس على اليوم ليس من
الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست القضايا المعقودة في الحكم
بالتقدمات والتاخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذلك قبل هذا وهذا بعد كذا و
وجد هذا وسيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق لصدقها ولا مطابق لحكمها وقد افاد
الشيخ ان كل ما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل التقدم والتاخر الزمانيان
فان مفهومهما يصدق على ابعاض الزمان ومقارناتها فكيف يكون التقدم من قبيل المضافات
الذهنية المنتزعة عن الموجودات الخارجية انتهى وفي هذا الكلام ايضا خلط بين كون الوجود
في الخارج وبين كون الاتصاف فيه وكانه اعتقد تلازمهما وكيف ما كان حكمه بوجود التقدم والتاخر
ظاهر الفساد وما ذكره في بيانه من صدق الحد قد عرفت ما فيه مفصلا فحكمه بان الاتصاف بهما ليس
في الذهن فهو الصواب وبهذا يتم الالزام على الشيخ كما اشرنا اليه غير مرة اذ الشيخ انما يقول
بان وجود الطرفين في الخارج يلزم كون الاتصاف فيه فلا يحق فيه ايضا الا ان قال انه لا يلزم

المحاذاة صح

كون الاتصاف في الخارج بل انما يلزم وجود الاضافة في الخارج كالابوة والبنوة فنقول ما الفرق بين
الابوة والتقدم ولم جاز ان لا تكون موجودة في الخارج دون الابوة على ان صدق المتصل في الخارج وحد
كون ذلك على ما ذكره الشيخ سابقا في بيان الوجود في الخارج مما يتحقق في التقدم ايضا كالابوة
ولو قال لا بد من وجود الطرفين انما يلزم لو كانت الاضافة من الامور الخارجية لا من الامور الذهنية
المخترعة وما نحن فيه من الاختراعيات فنقول ان ايضا اظهر من ان يخفى ثم قيل بعد ما نقلنا
فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه في سائر كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين
يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا
كمعية عقل وعقل فاجزاء البحر موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب والفلك
موجود مع الذرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت الاتصال
الوجداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا تنافي تجددها وتعاقبها
وتعاقبها واشتمالها فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود وكما ان
وحدتها التي هي عين وجودها لا تنافي التجزي من الوحدة فاجتماعها في الوجود وسعتها ايضا لا يمكن
الا بنحو التقدم والتأخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص
وليست بين المعية بين اجزائها الا وقوعها في الدهر معا وهي عين تقدم بعضها على بعض بحسب
هوياتها المتجددة المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر
مرة واحدة غير زمانية موجودة بوجود واحد فتق ورتقه دهرية كيف والعالم كله عند
الحكماء الراسخين شخص واحد له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء متباينة الوجود
متعاقبة الاكوان انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره من كون معية الزمان هي تقدمه وتأخره
امر لا يعقل على العقل السليم ولا محصل له عند الذهن المستقيم وكيف يتصور لم لم يقل بان
الاضافة بين ما يتحقق الطرفين معا في الرافع في الجملة واجزاء الزمان كلها معا في الواقع تحت
الدهر لا لم يكن معا بحسب الزمان وهذا يكفي في معية الطرفين وكان مراده ايضا هذا لكن لا يخفى ان لا
حاجة الى التزام معيتها بحسب الدهر بل يكفي في الجواب ان يقال لا يلزم ان يكون طرفا الاضافة موجودين معا

بعدية زم

بل لكن

بل يكفي تحققهما جميعا في الواقع سواء كان معا او لا كما ذكرنا سابقا ثم قيل في الجواب عن حديث
العلم بالقيامة مع ان طرفيه ليسا بموجودين معا ان المعلوم بالذات في كل علم هو الصورة الحاضرة
عند النفس العالمة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض على ضرب من التجوز العقلي على ان اضافة
العالمية ايضا لم يثبت للعالم الا الى ما حضر عنده من الصور كصورة القيامة في هذا المثال والمعية
حاصلة بينها وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة فلا اشكال من هذه الجهة ايضا فلا حاجة الى تكلف
بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يلزم وجودها في الخارج او العين الكيفيات
النفسانية الواقعة في الوجود كما حقق تلك الاضافة العالمية انتهى ولا يخفى ان العالمية والمعلومية
سواء كانتا بالذات او بالعرض من الاضافات الحقيقية فيكون امر الشبهة باعتبارهما جميعا فيكفي
اجراء الشبهة في العلم بالقيامة وان كان بالعرض مع انها ليست بموجودة فلا يحضر جواب آخر اما على
نحو الشيخ واما على نحو ما قلنا ولا يكفي ما ذكره هذا القائل نعم لو قيل انه لا شك ان العالمية بالفعل
لا بد ان يكون معلوم بالفعل اليه في الجواب ان المعلوم بالفعل الذي لا بد ان يتحقق فيه صورة
العلم بالفعل هو الصورة المعلومة وهي متحققة في صورة العلم بالقيامة وان لم يكن القيامة موجودة
بالفعل فافهم قوله موقع الانواع وجه كون الامور التي تكلم عليها واقعة
من الوجوب والوحدة موقع الانواع والتي يستكمل عليها واقعة موقع الخواص والعوارض
ان الامور الاولى امور حقيقية موجودة في الخارج والثانية امور اعتبارية تلحقها فتكون الاولى
لكونها انواعا اولى من الثانية قوله ويكون لا شيء للمتأخر الخ هذا المعنى الذي يكون التقدم
والتأخر باعتباره قوله ثم نقل الى اشياء اخر اي نقل الى معنى يعم هذه الاشياء الاخر ايضا
مع ما كان يشمله من الامور قوله ثم نقل اذ ذلك الى ما يكون هو الاعتبار الخ لا يخفى انه لا حاجة الى
نقل آخر الى الوجود اذ النقل السابق عليه الذي يشمل التقدم باعتباره الفاضل والابن
والمخدوم والرئيس يشمل الوجوه ايضا باعتباره وهو ظاهر وحمل الكلام على انه نقل الى خصوص
الوجود لا يخفى بعده قوله ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود الخ الظاهر ان هذا النقل ايضا
غير محتاج اليه اذ تقدم الفاعل على المعلول ايضا ليس الا باعتبار ان الوجود له اولا ثم للمعلول

وكونه مقيداً بالوجه امر آخر لا يكون ماخوذاً فيه تقدمه **قوله** الا ويكون ومعه الشيء قال بعض ساداة العلماء ان معية لا بابا ما هو جوهر ذات الشيء وانما هو المعية الممتنعة بالنسبة لنفس جوهر الذات فان انتفاءها لا بعد من التحلف المصطلح عليه التقادم على ما نشاء عن البرهان لما قد عرفت ان الامكان من مراتب الاعتبارات المعتبرة في جوهر ذات المعلول المنزوع عنها عندما تنظرنا اسناده الى العلة فما يمتنع من انحاء الوجود بالنظر الى استحقاق نفس جوهر المعلول في حد ذاته وفي نفس ماهيته ليس يتحرف بانتفائه فرض تمامية العلة ولا يستحق بذلك امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وضمان بسط القول في ذلك على ذمة كتاب خلسة الملكوت وغيره من كتبنا العقلية وصحفنا الحكمية انتهى ولا يخفى ان المعية التي لا بد ان يكون العلة التامة والمعلول التي ادعاها الشيخ هي المعية الزمانية وامتناعها بالنظر الى نفس ماهية المعلول لا يحق له الا بان يرجع الى انه يتوقف على شرط آخر من تقدم او غيره فلا يكون العلة تامة حقيقة والتخلف بانه يجوز لكن لا يكون بين المعلول والعلة معية زمانية باعتبار ان لا يكون زمانية على تقدير صحته لا يجدي فيما هو بصدده اذ غرضه تصحيح حدوث العالم وانه مع كونه مسبوقاً بالعدم لا يلزم فيه تخلف بناء على ان ذاته عن الوجه في الاول وهذا امر آخر اذ العالم يجوز ان يكون ايضاً لا يكون له معية زمانية مع الواجب تعالى على هذا القول ولا تعلق له بالقدم والحدوث فافهم **قوله** ونسبته الى الذي يكون ولا يكون في الحالين نسبة واحدة لا يخفى انه قد ذكر في ما سبق ان الشيخ ليس بغافل عن شبهة الاولوية وصححنا كلامه بقدر الوسع لكن كلامه هذا يشعر بانه غافل عنها فلا تغفل ~~لا تغفل عنه ~~ **قوله** وتعالى ان يتوهم انه اذا كان الى آخره لا يخفى ان هذه الشبهة مما لا دفع لها اصلا وانه لا حاجة في دفعها الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ الذي لا طائل تحته اصلا والعجب من الشيخ انه في امثال هذه المباحث السهلة يطيل الكلام ويخرج عن حد الاعتدال حيث من دون فائدة ونفع وفي المباحث المشكلة الغميضة التي يحتاج الى مزيد توضيح وتفصيل يطوي الكشح ولا يتعرض لبيان شاف وتوضيح واف ولعل له وجها ولا نفهمه **قوله** واما القسم الثالث فلا يصدق في جانب العلة فانه يصدق

بسقط فتأمل

منعدم ظ

لا يبقى لعله يكون الكون اولى بالنسبة اليه بناء على الاولوية الذاتية مثلا لان مع الاولوية يتوهم كونه مرة ولا كونه مرة اخرى ولا شك انه عند هذا لا ينفع هذا الكلام كما لا يخفى عنه انما هو التمام فتأمل

اذا

اذا وجدت العلة اي لا يخفى ان مفاد القسم الثالث ان كل واحد منهما اذا حصل وجب ان يكون الآخر حاصلا قبل سببيه والفساد ذكره في الوجه الثالث لعدم الصدق من جانب المعلول انه لا يصح ان يقال ان الشيء يكون سببا لوجوب شيء قبله وعلى هذا الوجه بقوله لو كان المعلول حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة بل كان الاولى ان يذكر ههنا ايضا وجهين لعدم الصدق بان يقال ان المعلول ليس حاصلا قبل العلة ولو فرض حصوله لم يصح ان يقال وجب حصول السبب بالتاخر عنه على قياس ما ذكره في جانب الآخر لان العلة متى حاصلة من المعلول ومع قطع النظر عن ذلك ان حصولها السابق منه فافهم **قوله** الاشياء التي تحصل بعلم الى ان يكون بالجر عطفاً على عوارض وبالرفع عطفا على من عوارض ولم يكن الارادة ممثلة بعد الارادة المتمثلة هي التي تورث ميلا من غير عزم واجماع يترتب عليه **قوله** لا يجب حضور متعلقها وتوجه نفسها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعل بها ان يكون الفعل بها او هي بعينه في ضمير وتوجه راجع الى المتعقل والضمير المستتر في فعلت الى القوى والضمير في الى المتعقل وضمير بها في الموضعين الى النسبة وضمير هي الى القوى والفاعل لا يجب الى يكن **قوله** فكيف يتوهم الى آخره على القول الذي نقله بانه اذا لم يكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وفيه حينه قوله فكيف بحث وفيه نظر لان للقائل ان يقول انه يقوم بالقدرة التي له حال القيام وكان الشيخ اشتبه القدرة بالامكان فان ما ذكره انما يصح في الامكان اذ لو لم يكن ممكنا قبل القيام على ان يكون الظرف ظرفا للامكان لا للقيام لم يكن ان يقوم فانما الحال والتحقيق ان البديهة تحكم بان قبل الفعل يكون الحالة التي تسمى بالقدرة فلكن لا يخفى انه ان كان المراد انه لا بد ان يكون تلك الحالة قبل الفعل ولا يمكن تحقق الفعل بدون ذلك فباطل اذ الدليل الذي ذكره الشيخ قد عرفت حاله والبداهة التي ادعيناها ليست كلية اذ تجوز العقل ان لا يكون كذلك بل يكون القدرة على القيام مثلا حاصلة حال القيام كما اذا فرض ان زمنا رزق العافية في آن وفي ذلك الآن قام وان كان المراد انه لا يلزم ان لا يكون القدرة حاصلة قبل الفعل فهو كذلك اذ البديهة حاكمة

بذلك كما اد عينا ولئن كان دليل الشيخ ليس بتام **قوله** فان امكان وجوده ايضا
ذلك الغير فيحتاج فيه نظر لان امكان وجوده لا يجب ان يكون في ذلك الغير كيف و امكان
وجوده صفة له فهو لا يمكن ان يكون في غيره والامكان انما هو امر اعتباري لا تحقق له في الواقع بل
وجود الممكن لا يقتضي محلا موجودا بل الموصوف به في الواقع هو ماهيته المعدومة وقد بسطنا
الكلام في هذا البحث في تعليقات شرح الاشارات **قوله** فيكون امكان وجوده سابقا
عليه اي قد عرفت ان الامكان الذي لا يقتضي محلا موجودا **قوله** هو على احد النحوين المذكورين
كانه اشارة الى ما ذكره في الطبيعيات في اقسام الفاعل بالعرض لكن ما ذكره هناك كان الخار
لا نحوين فلعل اشارته الى موضع آخر لم يحضرني الآن فتدبر وحاصله ان يكون معه معدوما والا
فلم يسبقه اي فيه ان كونه معدوما لا يستلزم ان لا يسبقه امكان وجوده اذ الاتصاف لا يستلزم
وجود الصفة وما يصح ما ذكرنا انه لو لم يقل بما قلنا لزم ان يكون امكان شيء قائما بالاولى
بما لا شك ان تبييض زيد ابيض بياض قائم بعمرو وارجاع امكان الحادث بامكان اتصاف
المحل به بعيد جدا او دليلهم وهو انه لو لم يكن قبل وجوده ممكنا لكان ممتنعا يدل على ان امكان
وجود الحادث في نفسه لا بد ان يكون سابقا على وجوده والا لم يجز ان يوجد ولا يدل على تحقق امكان
آخر وان كان هو ايضا من لوازمه وهو ظاهر **قوله** فتوضح ان هذه الفصول التي اوردناها قبل
المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة في هذا الفصل من احوال النوع والفعل
ومنشأ هذا التوهم هو ما ذكر هاهنا ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوة منشأ الافعال
وان القدرة ضرب من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة
على الوجود فيكون الممكن ما احتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم الماهية على الوجود
والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طائفة من عامة الكلام
قبل ومنهم الحكماء والطبيعيين المتقدمين ان النوع على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا
ذاتا وزمانا فجعلوا المبدأ الاول امرا بالنوع وتشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها
الشيخ عنهم انتهى **المقالة الخامسة قوله** وبقي كلي المعنى الذي لا مانع من تصوره اي هذا هو

المعنى

المعنى المشهور في كتب المنطق قبل في بيانه هذا المعنى والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره
من ان يقع على كثيرين ولكن لو فرض متعددا امانع عقلا وبسبب ذاته خارج عن نفس حقيقته و
معناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة وسط الكل انتهى ويستفاد منه
انه فهم من كلام الشيخ ان هذا المعنى هو ان يكون للكلي فرد واحد ويمتنع افراده الاخر بسبب
خارج وهو كما ترى **قوله** وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي اي ظاهر السياق ان هذا معنى
آخر جامع للمعاني الثلاثة المتقدمة لكن ليس كذلك بل هو المعنى الاخير بعينه فلعل مراده ان هذا
المعنى الاخير اعم من المعنيين الاولين والاخير بعده قيل مراده ان المعنى الاخير يصلح لان يكون جامعا
للمعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من الحمل على كثيرين يشمل جميع المعاني
وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للبواقي انتهى وايضا
يدل على انه اخذ المعنى الثالث بالنحو الذي ذكرنا آنفا ولا يخفى فساده **قوله** ويجب ان يكون الكلي
المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا لان نظر المنطق وما اشبهه يجب ان يكون على حالة شاملة
للموجود والمعدوم والممكن والممتنع قيل وانما يجب ان يكون المستعمل في المنطق وما اشبهه من
العلوم الحقيقية سيما الالهي هو هذا المعنى لعمومه وشموله للاقسام الباقية انتهى وانت خبير بان هذا
المعنى على الوجه الذي اختاره ليس شاملا للاقسام الباقية بل مباينا لها **قوله** فان سئلنا عن الفرسية
بطرفي النقيض اي اعلم ان السؤال يحتمل وجوها احدها ان يسئل ان الفرسية هل هي في الواقع الف ام
ليس بالف اي موصوفة بها فلا بد في الجواب ان يقال ان كانت متصفة في الواقع بالالف او ليست
بالف ان لم تكن متصفة في الواقع بها وثانيها ان يسئل ان الفرسية هل هي الف او ليست بالف والثاني
لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما عن امر موجود ويكون المراد انها متصفة بايهما اي ان كانت الفرسية
موجودة فلا بد ان يجاب بتعيين احدهما وان لم تكن موجودة فلا يستحق الجواب في ان جواب هذا السؤال
هو تعيين احدهما والحال ان كل واحد منهما مما يتنع لنقيض الصادق في الواقع هو سلب كل منهما وهذان
الوجهان ليسا مما نحن فيه وثالثها ان يسئل انها من حيث هي الف او ليست بالف بمعنى ان الالف
او الايجاب هل هو داخل فيها اي في الماهية وحينئذ لا يستحق الجواب في كل من الطرفين ليس بواقع

الفلسفة الاولى و هم

لم يشكل انها من حيث هي الف او ليست من حيث هي بالف بعض من الالفية يقتضي ذاتها او داخلة
في ذاتها او ليست كذلك فرح لابد ان يجاب بالسلب لكن يجب ان يقدم السلب على الباقي ليس من حيث
هي بالف بعض من الالفية ليست داخلة في ذاتها ولا عينها اذ لو قدم حرف السلب عليه
ذاتها او داخل فيها وليس بناء على تقديم السلب على الحيثية في تعبير معد ولذا كان فيه بعضهم لو
الظاهر من السياق ان نظر الشيخ ليس على هذا مع ان ضرورتها معدولة في محل تأمل كما لا يخفى
خاصها ان يشكل انها من حيث هي الف او باء ان الامرين المتلازمين في فرع النقيضين ويكون
المراد انها نفس ذاتها او داخلة فيها في لا يستحق الجواب اذ كل من الشقين غير متحقق وانما الجواب
بتعيين احدهما بعينه وضع شيء منهما وبما ذكرنا ظهر ان طرف المسئلة فيما نحن فيه اذا كان الايجاب
والسلب في ابه لا يستحق الجواب في صورة لكن يستحق في صورة اخرى فكلام الشيخ لابد ان يحمل على
الصورة الاخيرة **قوله** على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد الخ وجه الخ لدفع الاشكال
الذي يتوهم في انه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو ويلزم
ان يقول في الجواب لا وهو انه اذا لزم ان يكون الانسانيتان واحدة بالعدد وحيث
وكان الوجه الاول من الجواب انه لا يلزم من انه اذا لزم في الجواب ان التي لا التي في انها واحد
لما قد عرفت ان في مثل جواب هذا السؤال يصح سلب النقيضين او نفي السلب ان الغيرية
ليست على الانسانية ولا اجزاءه وكذا الحكم في الاتحاد وحاصل هذا الوجه ان هذا السؤال ليس
له صورة معقولة اذ بعد اخذ الانسان من حيث هو انسان لا يصح اضافته الى زيد او حيثية
كونه في زيد بانه حيثية من حيث هو انسان لانها اعتبار زائد على الانسانية ذاتية غير
بان هذا الاشكال ليس مما له دفع اصلا حتى يحتاج ان يطلب الكلام في دفعه على ما فعله الشيخ
مع ان هذا الوجه الاخير مما لا يجدي اصلا اذ للسائل ان يقول للاشكال ان الانسانية التي في زيد من
حيث انها انسانية بعاند التي في عمرو ام لا حتى يتعين في جوابها فلتم على ما قبل ان الانسانية التي
في زيد من حيث هي انسانية زيد هل هي غير التي في عمرو ام لا وح كلا يصح ما ذكره فلابد في الجواب
من التمسك بالوجه الاول بان يقال ان كان المراد انها موصوفة بالمغايرة ام لا فيجاب بالثاني

بها

بها ولئن اريد ان حيثية المغايرة عين ذاتها او جزؤها فنختار انها ليست كذلك ولا يلزم من ذلك
ان يكونا متحدين بل الاتحاد ايضا كالغيرية في هذا المعنى **قوله** اما ان يرجع الكناية الى الضمير
قوله فتنقض اما لا يجب بها الخ قد عرفت فائدة تقديم السلب على الحيثية **قوله** وههنا
شيء الخ وهو ان الموضع في شيء من المسائل الخ هذا جواب الخ للاشكال المذكور وقد عرفت
ان هذا الاشكال لا يليق بهذا الاطناب وحاصل هذا الجواب ان هذه القضية يرجع الى الاشكال
ان كونها مهملة ولا يكون عنها جواب اذ المهملة هي ما يكون الحكم فيها على نفس الطبيعة من غير قيد
والطبيعة يصح اتصافها بالمتقابلات فاذا سئل ان طبيعة الانسان من حيث هي واحدة في
فلا يصح ان يقال انها واحدة او ليست بواحدة اذ قد تكون واحدة وقد تكون ليست بواحدة
في كونها مغايرة لما في عمرو لا يجب ان يقال انها ليست بمغايرة حتى يلزم الاشكال وهذا
الجواب يجري على تقدير جعل السؤال سؤالا عن الاتصاف ايضا وقطع النظر عن ان السؤال
ليس عن هذا بل عن معنى آخر كما في الجواب الاول هذا ولا يخفى انه لو اجرى الاشكال على النحو الذي
قررنا لا يتم هذا الجواب ايضا **قوله** الا ان يجعل ذلك الانسانية الخ يعني ان هذه القضية يرجع
الى الاهمال وان يستحق الجواب الاول يجعل الانسانية مشارا اليها ويجعل لها تعينا و
يخرج عن الاهمال لكن ينافيه اخذ قيد من حيث هي انسانية اذ هذا القيد انما يرجع الى الاهمال
ايضا وهذا اشكل مما ذكره في العلاوة المذكورة وقد علمت انه يمكن اخذ قيد الحيثية بحيث لا
بان اخذ الحيثية على ان الانسانية زيد فيصح في الجواب على ما ذكرنا وبصيرته النظر ولا
لغوا لا طائل تحته **قوله** ثم ان ساغ ههنا في ذلك فيكون الطرفان الخ يعني ان ساغ ههنا وقطع النظر
عن انها مهملة لا يستحق الجواب فنقول في الجواب عن الاشكال ان الطرفين مسلوبان عنه على
ما ذكر في الجواب الاول الآن يكتب السؤال انها هل هي موصوفة بالغيرية ام لا وح نقول ان
الانسانية التي في زيد موصوفة بانها مغايرة التي في عمرو وبسبب الاعراض التي تلحق الانسانية
وبها صارت زيدا فلا يلزم اشكال **قوله** لا على معنى انه لا يتم الخ وفي بعض النسخ الصحيحة الا
معنى وهو اظهر **قوله** فتوهم انه لما كان التقييد غير الاعراض التي معها الخ لا يخفى ان ذلك

الوجه موجه

الاعراض ان كانت اعراضا تلحق المهية بعد الوجود والتشخص فلا بد منها فلا يصح ان يكون سببا
للتعدد اذ ذلك لان الانسانية في مرتبة الوجود امر متشخص مغاير لجميع ما عداه من الاشخاص فتلك
الاعراض لاحقة لها وتعرض لها بعد تشخصها وامتيازها عما عداها وان كان المراد انها ما به تشخصها فانهم
تشخصها فهم يزعمون انه يتحد مع المهية في الوجود فيه ايضا لان البديهة حاكمة بان الحصة من المهية
التي يتحد مع هذا الامر في الوجود مغايرة للحصة الاخرى منها التي يتحد مع تشخص آخر في الوجود مع
قطع النظر عن هذا التغاير والاتحاد مكابرة صرفة فلا يجدي الاتحاد في الوجود مع التشخص الا
في حصول المغايرة بل الصواب ان يقال ان المهية اذا وجدت بنحو كانت مغايرة لها اذا
وجدت بنحو آخر وان المغايرة بالتشخص لا المغايرة بالتشخص ولا يتم ان يعرض لها عدا بالنوع يلزم ان يكون
افراد منه متعددين بالعدد وبالتشخص وان لم يكن معها عرض آخر في الوجود وهو امر جلي لا يحتاج الى
نظر وفيه تأمل وجوده ذهن سليم وطبع مستقيم **قوله** فهذا جزء انسانيته بالاعراض قد عرفت انه
ان حيثيته بالاعراض **قوله** ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء آخر وقد علمت انه ليس في الواقع
حيوان وشيء بل مجرد الحيوان لو فرض ان الحيوان طبيعة نوعية وعلى هذا التوجيه الاعتبارات
الثلثة فيه اظهر كما لا يخفى نعم لو كان طبيعة جنسية يكون مع الفصل ويجري الاعتبارات
فيه بالنسبة الى الفصل وبالنسبة الى التشخص **قوله** فالطبيعة كالحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار
اي تقدم الطبيعة بهذا الاعتبار على الطبيعة الشخصية غير ظاهر اصلا سواء كان الامر في التشخص
على ما ذكرنا آنفا او على ما ذكره الشيخ وان كان الامر على ما ذكرنا اظهر وقس عليه الحال في تقدم
الطبيعة الجنسية على النوع وما قال بعضهم ان التقدم يرجع الى الاولوية في الوجود والاتباع في ذلك
الاتحاد في الوجود فيه ان التقدم ليس بهذا المعنى وعلى تقديره ان اراد اولوية الطبيعة على التشخص
كذا ما قيل ان التقدم وان لم يكن بهذا المعنى لكن يمكن ان يكون على ترتيب انواع احد تعلقه باحدهما
اقدم من تعلقه بالآخر فيه انه مع تقدير صحة ذلك لا دليل على تحققه هنا **قوله** وبهذا الحيوان بهذا
الشرط وان كان موجودا الا انه لا يخفى انه لا شك ان حيوانا ما اذا كان موجودا كان الحيوان من حيث
هو حيوان اي طبيعة الحيوان موجودة سواء قلنا ان التشخص على النحو الذي ذكرنا او على النحو الذي

ذكره

ذكره الشيخ اذ على ما ذكرنا يعتبر الطبيعة باعتبار وجودها شخصا فالطبيعة يكون موجودة مادامه
لكون بعد الوجود لا ينفي اطلاقها كما انها يعتبر متشخصة اي المهية المأخوذة مع الوجود وباعتباره
يكون متشخصة وبهذا الاعتبار يكون المطلق موجودا وعلى ما ذكره الشيخ يكون الطبيعة مع التشخص
موجودة بوجود واحد فالطبيعة المطلقة موجودة وان كانت مع التشخص شخصا نعم لو قيل
ان الاشخاص لا تشترك في امر ذاتي والمعاني التي نسميها بالذاتيات انما هي امور منتزعة منها
في لا يلزم ان يكون الطبيعة الكلية موجودة وانما الموجود هو الاشخاص فقط لكن هذا كلام
مخالف للضرورة اذ البديهة حاكمة بان الاشخاص الموجودة من نوع لها اشتراك في امر
في الواقع وليس مجرد ما ينتزع منها امرا واحدا وانكاره سفسطة **قوله** ثم الحيوان بما هو حيوان
موجود بعد ما ذكر هذا القائل ان الحيوان بما هو حيوان ليس موجودا في الاشخاص لا ادري ان حكمه
بان الحيوان بما هو حيوان موجود من اي جهة وما الدليل عليه بل هو الا تحكم محض **قوله** نعم
ان هذا الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه لا يخفى ان هذا الشك لا يلزم ان يكون الغلط فيه من
وجوه بل يمكن تقريره بوجه لا يكون الغلط فيه الا من وجه واحد بان يقال الحيوان الذي موجود في
هذا الشخص اما ان يكون حيوانا ما او حيوانا مخصوصا فلا يكون الحيوان من حيث هو حيوان
موجودا واما ان لا يكون حيوانا ما فهو ليس حيوانا مخصوصا في يكون شيء واحد بالعدد موجودا
في الكثرة ووجه الغلط فيه من جهة واحدة من الوجوه التي ذكرها الشيخ وهي انا نختار الشق الاول
ونقول ان حيوانا ما خاصا لا يستلزم ان لا يكون المطلق موجودا على ما بينا وهذا هو الوجه
الاول من الغلط الذي ذكره الشيخ ولا يرد الوجه الثاني اصلا ويمكن ان يوجه ايضا بنحو آخر بان
يقال ان الموجود ما حيوانا ما فقط وعلى هذا لا يكون الحيوان من حيث هو حيوان موجودا وهو ظاهر
واما ان يكون اصل معنى الحيوان موجودا فيكون معنى واحدا بالعدد موجودا في كثيرين وهذا
التقرير اوضح واظهر وادق في العبارة من الاول وعلى هذا ايضا يكون الغلط من جهة واحدة
وهي ان نختار الشق الثاني ونقول اذا كان اصل معنى الحيوان موجودا لا يلزم ان يكون امر واحد
بالعدد موجودا في كثيرين لان معنى الحيوان ليس امرا واحدا بالعدد بل انما يلزم ان يكون امر واحد

بالمعنى موجودا في كثيرين والا لزم استحالته على ما هو اول النزاع ثم ههنا كلام آخر وهو ان الوجه الثاني
من الغلط الذي ذكره الشيخ يرجع الى الوجه الاول بناء انه بعد ما سأل عن السائل وقال ان غنيت
انه لا بد من لزوم احدهما فهو ممنوع لم يحتج الجواب لو كان انه لا يبطل بمجرد نفي الخصوص او
العموم طبيعة الحيوانية فالحيوان ولئن صار خاصا لكن لم يبطل طبيعة الحيوانية فطبيعة الحيوانية
موجودة ايضا فليس الا ما قال في الغلط الاول ان حيوانا ما اذا كان موجودا كان طبيعة
الحيوان ايضا موجودة ولا يلزم من كون الموجود حيوانا ما ان لا يكون الحيوان بما هو حيوان موجودا وهو
كذا وبما ذكرنا ظهر ان الشيخ لم يأت بجواب الاشكال ولم يجز بالجسم به مادة الفعل والقال الذي
لو اورد الشبهة على النحو الثاني الذي ذكرنا فلم يندفع بما ذكره الشيخ اصلا بل لا بد ان يتمسك
بما ذكرنا من ان طبيعة الحيوان ليست امرا واحدا بالعدد ولا محذور في وجودها في الكثرة فتأمل
قوله الو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا الخ قد عرفت ان الكلي الطبيعي لا يمكن
وجوده في الوجود شيء آخر به يتشخص نعم يكون من حيث الوجود باعتبار تشخصها ان كان الكل
مما يجب ان يكون له مادة او محل فلا يمكن ان يفارق تلك المادة او المحل وان لم يجب
ذلك فيوجد في الخارج منزها عن مادة ومحل ولا شك انه لا يمكن ان يكون مجردا عن الصفات
الاضافية والاعتبارية اما الصفات والاعراض الحقيقية فلا دليل على شيء من جواز التجرد
عنها وعدمه فالمثل ان كان المراد منها ان الاشياء المادية ذوات المحل يكون مجردة
عنها في الخارج فيكون باطلا بعد ما ثبت ان تلك الاشياء لا بد ان يكون في مادة او محل انه
لا يجوز ان يحل في محل ما لم يكن ذاته محتاجا اليه وان كان المراد منها اشياء مجردة عن جميع
اللواحق الخارجية حتى الصفات الاضافية والاعتبارية فبطلانه كذلك وان اريد كونها مجردة
عن الصفات الحقيقية الخارجية فبعض الاشياء ايضا يمتنع ان يكون كذلك نعم بعضها في مقام
الاحتمال وان اريد بها الطبائع كلية يكون بكليتها موجودة في الخارج بمعنى انها لا يكون مجردة
مع الوجود متشخصة فبطلانه ايضا كذا اذ البديهة حاكمة بان كل موجود مع اعتبار الوجود
متشخص البتة سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن وان اريد بها اصل الطبائع وقيل

انها

انها موجودة في الخارج فهو كذلك في الواقع وهو بعينه مذهب الشيخ وان اريد ان الطبائع بدون ما هو
موجود يكون باسم التشخص موجودة في كل متشخصة فهو ايضا صحيح وهو الذي اخترناه واشرنا اليه مرارا قوله
فقد انكشف من خارج شرائط واحوال قد علمت حقيقة لزوم انكشاف الشرائط من خارج [illegible]
قوله الو كان هناك حيوان مفارق كما ظنه افلاطون الخ بعض لو نزلنا وسلمنا ان هناك حيوانا مفارقا
ويجوز ان يجرد الحيوان عن الشرائط والاحوال في الخارج لم يكن ذلك هو الحيوان الذي نطلب ونتكلم عليه
لانا نطلب حيوانا يمكن مقولا على كثيرين بان يكون بعينه كل واحد واحد وهذا الحيوان يمكن مباينا
لكل واحد ليس محمولا عليه وليس عين شيء منها فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله اذ كلامنا
في الحيوان الكلي الذي يحمل على كثيرين ويكون بعينه كل واحد منها ومشتركا وموجودا فيها وبيان حقيقته
حاله ووجوده ونسبته الى كثيرين هذا محصل كلامه وفيه موضع بحث وتفتيش اذ الشيخ كما صرح به
يكون الكلي عنده بمعنى المطابقة للكثيرين والصورة العقلية عنده متصفة بالكلية بمعنى انها
مطابقة للكثيرين بمعنى ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن اللواحق الخارجية ارتسم في الذهن
هذه الصورة واذا ارتسم منها احدها في الذهن هذه الصورة فاذا جرد شخص آخر عن اللواحق
فلم يرتسم في الذهن صورة اخرى بل لم يحصل الصورة الاولى فيمكن حمل الكلي على كثيرين ووجوده فيها
وكونه عين كل واحد منها بمعنى المطابقة والحيثية هذه النسبة وح نقول اذا فرض صورة
الحيوان مجردة عن اللواحق الخارجية كما يكون مجردة عنها في الذهن وكانت موجودة في الخارج
فلا شك انها ايضا مطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور كان الصورة الذهنية مطابقة لها بذلك
المعنى من دون فرق والقول بانه لا يجوز ان يكون الحيوان مجردا في الخارج كما يكون في الذهن
بل يكون معها اللواحق الخارجية وح لا يكون مطابقا للكثيرين مما لا دخل له في المقام اذ الكلام
بعد التنزل وتسليم جواز تجرد الحيوان في الخارج وان كان الشيخ يقول بان الحيوان من حيث هو
حيوان موجود في الاشخاص كما صرح به آنفا ويكون عين كل شخص ويحمل عليه ويكون مرادهم ان
كلامنا في طبيعة الحيوان الذي يكون بهذه الاحوال والحيوان المجرد في الخارج لا يكون بهذه الاحوال
ضرورة ان كل موجود متشخص ولا يمكن ان يكون موجودا في كثيرين ومحمولا عليها فعلى تقدير تسليم جواز التجرد

في الخارج لا لكمين بما نحن بسبيله فلا ادري ما الباعث له على ان يجعل الكلية بمعنى المطابقة ويتكلف فيها
ما تكلف كما سيجيء الكلام فيه ويصرفها عما هو كلام القوم ولم لم يجعلها بمعنى الاشتراك بين كثيرين
او جوازه اما في الواقع او بالنظر الى نفس مفهوم الكلي على ما تقرر في المعاني الثلثة المذكورة والعجب انه لم يتعقل بل
ابعد عن ذلك انه في الفصل الآتي احتمل ان يكون الكلية بهذا المعنى ذات خبر بانه مع عدم تعقله
عن ذلك ومع الذهاب بطلا ما ذكر من كون طبيعة الحيوان موجودة في الاشخاص ومحمولة عليها بل مجوزة
معا ومع ملاحظة تعرضا بالكلام العجيب على ان يجعل الكلي بمعنى آخر لا يحتاج اليه كما سيتكلم فيه ان شاء الله
وبعد ذلك اصلا لم يجعل بالمعنى المتبادر انتهى ولعل الشيخ لم يحقق امر الكلي الطبيعي كما هو ولم يصحح على
وجهه وفي اثناء كلماته قد بان ما هو الصواب من حيث لا يشعر به لذا يختلج في الكلام ولم يتنبه الى ان
كلماته ولم يبق نظم عباراته كما لا يخفى على من له ادنى دربة وتيسير تدبر **قوله** والمأخوذ بذاته هو الطبيعة
التي لها وجود في الذهن قد عرفت ما في هذا التقسيم **قوله** اي هو الذي يحقق وجوده انما لم يظهر محصل
لهذا الكلام اصلا سواء قلنا ان وجود الكلي الطبيعي على نحو ما ذكرنا من ان الماهية توجد في ضمن دون انضمام
امر هو التشخص اليها فيصير متشخصة باعتبار الوجود او على النحو المشهور من انها توجد مع التشخص بوجود
واحد اذ على كلا النحوين لا معنى لهذا الكلام الا ان يقال ان الشيخ لما قال ان المتقدم وجود الطبيعة على وجود
الشخص وان كان ما يتحدد في الوجود فهو يجوز ان لا يكون للطبيعة الجزئية مدخل في وجود الطبيعة وان كان لها
مدخل في وجود الشخص ثم ان الطبيعة الجزئية ايضا لا يظهر ما المراد منها ولعل غرض الشيخ من هذا الكلام
سيذكره في الفصل الآخر من المقالة السادسة فارجع اليه وبالجملة كلمات الشيخ في هذا المقام على
الكرة في اثر الكلام **قوله** وهو بهذا الاعتبار كلي قد عرفت ان جعل الكلية بهذا المعنى مما لا يحصل له ان ذلك
ان غرض المنطقي والحكيم ما يتعلق بنفس المعنى واذا كان نفس المعنى موجودا في كثيرين وكان الكثيرين افرادا
لها ويكون هو محمولا عليها فالكلي بهذا المعنى اليقيني يكون له الكثيرين افراده فلا وجه لان يجعل الصور
الذهنية كلية وجعل كليتها بمعنى المطابقة التي ذكرنا وجعل الكثيرين افرادا لها بهذا المعنى البعيد
نعم لو لم يقل احد بوجود الطبيعة في الخارج فلا بد له من جعل الكلية بمعنى المطابقة اما الذي قال به فهو
في فسحة منه والشيخ مع قوله به ما كان له حاجة الى هذا القول الغريب فلا ادري لم قال به ولعل وجهه

ما

ما قلنا انه لم يوجد معنى وجود الكلي في الخارج على ما هو وجهه وحقيقته والذي نحقق به من حيث لا يتوهم فلذا
اضطرب في المقام وتجمح في الكلام **قوله** فهي بالقياس الى النفس كلية اي ان الطبيعة فيها تشخصها الكلي ان
الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة فتلك الصورة كلية ليست الا في الوجه في القول بجزئيتها والاعتذار عن
عدم اجتماع الكلية والجزئية فيها بانها باعتبارين والظاهر ان الحكم بجزئيتها ليس الا باعتبار جعل الجزئية والكلية
بالمعنى الذي ذكرنا فهذا ايضا وقع غفلة الى ان الشيخ حيث جعل الجزئية والكلية بهذا المعنى وما جعله كون الجزئية
والكلية بهذا المعنى امرا ذكره في الاذهان بعد تعلم شيء من المنطق والحكمة فيختلف الامر الى الهم من حيث
لا يشعر وهذا الكلام من الشيخ في هذا الفصل قلبه كان فطرته باقية على هذا الحال ولم يشوبها كثرة
القيل والقال ولم يأت اصلا بحكاية المطابقة ان جعل المطابقة للصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب
ولان الانسان الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون في الصورة كم هذا الكم من ادراكات البرامكة (?)
اي من ادراكات العقول كون الكلية بمعنى المطابقة او لو جعل الكلية بالمعنى الذي ذكرنا فالكلي هو نفس
الحيوان ونسبته الى الاشخاص الذهنية والخارجية سواء فكما انه كلي بالنسبة الى الحيوانات الخارجية بمعنى
حمله عليها ووجوده فيها واتحاده بها كذلك كلي بالنسبة الى الحيوانات الذهنية والصور الذهنية الحيوان الموجودة
في الذهن اذ ماهية الحيوان اذا وجدت في الذهن تصير بسبب وجودها متشخصة فيكون الحيوان كما هو حيوان
كليا بالنسبة اليها كما انه كلي بالنسبة الى الافراد الخارجية من دون فرق اصلا وح لا حاجة الى ان يجعل الجزئيات
الصور الذهنية كليا آخر سوى كلي الجزئيات الخارجية فاما اذا جعل الكلية بمعنى المطابقة فالكلي كون الصورة
الذهنية لا نفس المعنى واما كانت جزئيتها بمعنى المتعارف مما لا يمكن انكاره ولم يذهب وهم الى انها كما
ذكرنا من ارتكازه في الاذهان فاضطر الى اعتبار كلي آخر لها فاحتمل ما احتمل لتصحيح هذا المعنى
وليت شعري انه لما لم تغفل عن كون الجزئية بهذا المعنى لم غفل عن كون الكلية ايضا بهذا المعنى ولعل
السر فيه ما اشرنا اليه غير مرة انه لم يأخذ معنى وجود الكلي على وجهه والجزئية بهذا المعنى امر ظاهر لا ريب
فيه فلم يغفل عنها وجعل الصور الذهنية جزئيات واما الكلية بهذا المعنى فمن تحققها نوع خفاء
وفي بادي الرأي لا يدرك الذهن عينه ونفس المعنى الواحد على الامر الواحد بالعدد ولا يتصور وجوده
في كثيرين فلذا احتاج في جعل الكلية بمعنى آخر ثم لكن فرض انه يقول ايضا احد بان نفس الحيوان موجود

كان قال الشيخ لكن مع ذلك يمكن ان يقبل عن ان هذا هو بعينه القول بان هذا المعنى الواحد موجود في كثيرين ويحمل
عليها و محمول عليها وهو معنى الكلية ولا حاجة لها اعتبار معنى آخر لما فهذا ما وصل اليه فهمي في شرح هذا
الامر الموجب للعناد من الشيخ ولعل له وجه آخر لم يظهر لنا وتبطل [illegible] **قوله** فالامور العامة من
موجودة في الخارج من جهة لست كان مراده كما يصرح به بعيد ذلك انها موجودة في الخارج
لا من حيث الكلية والعموم ولست بموجودة فيه من هذه الحيثية بل في العقل ولا يخفى ان الكلية اذا
كانت بمعنى المطابقة فلا شك ان الكلي من حيث الكلية ليس موجودا في الاعيان [illegible] الكلي لكن
عوارض الصورة العقلية وهي ليست بموجودة في الخارج لكن وجوده في الخارج لا من حيث الكلية ايضا
لا معنى له اذ الصورة العقلية لا وجود لها في الخارج اصلا الا ان يتكلف ويقال المراد منه ان
اصل الطبيعة الحاصلة في ضمن الصورة العقلية بعد تجريده عن المشخصات العقلية موجودة
في الخارج وهو كما ترى واما اذا كانت بالمعنى الذي ذكرنا من جواز الاشتراك بين الكثيرين في الوجود
فيها والحمل عليها في ابتداء المشهور من ان العموم لان الكلي من حيث الكلية ليس موجودا في الخارج بل
الكلية انما يعرضه في الذهن فقط وهذا عندي منظور فيه اذ الطبيعة باعتبار كونها في الذهن
ايضا متشخصة كما باعتبار كونها في الخارج اذ الوجود يورث التشخص سواء كان ذهنيا او خارجيا
فكما ان الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا موجودة فيها
ومحمولة عليها فكذا الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه وكما انه اذا اعتبر من
حيث هي وقطع النظر عن وجودها الذهني يكون مشتركة فيها ومحمولة عليها فكذا اذا قطع النظر عن
وجودها الخارجي فلا فرق اذن في الاتصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالحق ان الماهية سواء
كانت موجودة في الخارج او في الذهن تكون متصفة بالكلية لكن تكون الكلية عارضة لنفس الماهية
من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة كما حال الوجود بعينه اذ هو ايضا عارض لنفس الماهية من حيث
هي لا لها من حيث هي موجودة وهو ظاهر فالكلية على هذا يكون من لوازم الماهية لا من العوارض
الذهنية وقد فصلنا الكلام فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد **قوله** اما تشخص واحد بعينه
بالعدد الخ لا شك في امتناع ذلك لان الكلي ليس كذلك بان يجعل امرا معينا موجودا في كل

واحد من افراده بل كل فرد امر معين ممتاز عن الفرد الآخر بتشخصه والعقل ينتزع من فرد معين
منه معنى ويحكم بان هذا المعنى وحده في الماهية مثلا فصار هذا الشخص وكذا ينتزع هذا المعنى
من فرد آخر منه ويحكم بمثل ذلك وهكذا الحال في جميع الافراد واذا كان هذا المعنى نوعا فليس في افراده
شيء غير هذا المعنى مع ان كل واحد منها ممتاز عن الآخر بالذات ولا محذور فيه كما اشرنا اليه سابقا
واذا كان جنسا فيوجد في افراده معنى آخر سواه وهذا هو معنى اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها ووجوده
فيها فكذا ينبغي ان يفهم وجود الكلي واشتراكه بين كثيرين **قوله** بل الامور العامة من جهة ما هي كلية
قد عرفت تحقيق الحال فيه **قوله** وهو في الطبيعة عارض لها احد المعاني التي تسمى بالكلية ثم ان
ان هذه المعاني غير المعنى الذي اختاره الشيخ انه كلية ولا ان الصواب جعل الكلية احدها لا [illegible]
الشيخ **قوله** وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الاعيان اقول لا شك في ذلك سواء جعل الكلية
احد تلك المعاني او ما اختاره الشيخ **قوله** حتى يكون في الاعيان مثلا شيء هو الانسان وجوده
بعينه آخر لا يخفى ان عروض الكلية في الخارج لشيء من الاشياء بهذا المعنى ان يكون شيئا معينا في
الخارج انه موجود في هذا او في هذا او محمول عليهما مما لا شك في امتناعه لكن عروض الكلية في الخارج
ليس منحصرا فيه بل له احتمال آخر وهو ما اشرنا اليه انفا وهو ان نفس الماهية يصدق عليها في الخارج
انها موجودة في هذا او في هذا فمجرد امتناع الاحتمال الاول لا يحصل مطلوب الشيخ من ان الكلية لا يلحق الا
في النفس الا ان يصطلح ويبنى ان المعروض في الخارج هو ان يلحق الشيء باعتبار وجوده في الخارج
وح لا يكون الكلية من اللواحق الخارجية لكن على هذا لا ينبغي جعلها من اللواحق الذهنية ايضا لان ما
الذهنية على هذا القياس ينبغي ان يكون ما يلحق الشيء باعتبار وجوده في الذهن والكلية ليست كذلك
ايضا بل ينبغي جعلها قسما ثالثا ان يصطلح انها من لواحق الماهية من حيث هي **قوله** واما الكلية
من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه قد شرح في الميزان هذا المعنى وهو كون شخص واحد موجودا في
الخارج ينسب اليه اشخاص كثيرة كما الذي ينسب اليه الاولاد والاحفاد والاولاد وهكذا [illegible]
والمتولدات فيها وكذا **قوله** لان مثل هذه الطبيعة لا قد مر ان تكثر النوع لا يلزم ان يكون بسبب الاعراض
وان العوارض لا يجوز في تكثره اصلا وكذا ما تقدم ان الشخص واحد موجود مع النوع بوجه واحد بل

الشخص ليس الا على النوع فقط لكن النوع باعتبار كل وجود ذات مشخص فيمتاز عنه باعتبار وجه
آخر فاذا قيل بان تكثر الاشخاص باعتبار المادة فلا بد لنا من ان نوجه في خصوصيتها ما يوجب
ان يصير الماهية الموجودة فيها هذا الشخص بعينه والا فظ ان المادة امر مباين للوجود لهذا الشخص
لا متمايز بالذات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجود كالحاصل من فاعل خاص او شرط
خاص مثلا يوجب ان يصير الماهية الموجودة به هذا الشخص بعينه كيف وقد يمكن ان المادة واحدة
مع تكثر الاشخاص كان يحصل مثلان في مادة واحدة وتتعاقب مختلفين فيها كالصورة مثلا فيحصل
فمن ان يقال ان اختلاف الوقتين كسبب لذلك وظ ان اختلاف الفاعل او الشرط مثلا ليس باقل
من اختلاف الوقت في هذا المعنى لم يكن ما ذكره منه على انه لو سلم ان امتياز الاشخاص على الاعراض
او بالامور التي تشخصها انفسها كهذه الاعراض المختلفة او التشخصات المختلفة كما يمكن ان
يحصل بسبب اختلاف المواد بل بسبب اختلاف الاوقات فلم لا يمكن ان يحصل بسبب اختلاف
الفواعل او الشرائط والآلات ونحوها لا بد لنفيه من دليل اذ البديهة لا تحكم بالفرق بل لا بعد
ان يدعى حكمها بعدمه قوله واما بالمواد فتجرده لعله يكون بالمحال وامتناع حلول المجرد لا دليل
عليه قوله فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فانحصار السبب في المادة وما يتعلق بها ممنوع
قوله فيكون وجوده مستلزما به اعراضا فيها قد علمت ان كون التشخص بالاعراض والاحوال الخاصة
من خارج مما لا معنى له قوله فهذه حال وجود الكليات قد عرفت حال وجودها بما لا مزيد عليه قوله
وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه ... قد تركته هذا مما لا شك فيه ولا يصح للعاقل ان يقول به قوله كان
ما يعرض لمعنى الانسانية في زيد ... اذا كان امتياز زيد عن عمرو بالعوارض وبالتشخص على
ما هو زعم الشيخ فلا يتم هذا الاستدلال على مطلبه اذ الانسان اذا فرض انه امر واحد بعينه ويعرضه
عوارض خاصة والجملة تشخص خاص ويصير زيدا وعوارض اخرى او تشخص آخر ويصير عمروا فح
ان كان المراد بالعوارض التي قال الشيخ انه يلزم ان يعرض لمعنى الانسانية في زيد ما يعرض لعمرو
العوارض التي بها يصير الشيء شخصا معا فنقول هذا مما لا محذور فيه اذ الانسان انما هو
امر واحد بعينه يجوز ان يعرض له عرض خاص ويصير زيدا وعرض آخر ويصير عمروا وان اريد به الاعراض

بالكل

لم يكن متضادة وان كانت متخالفة وان كان المراد بها ما يعرض لزيد لعمرو بعد صيرورة الانسان
اياهما فلا يلزم ذلك محذورا فالاولى ان يقال ان البديهة بان انه لا يجوز ان يكون امر واحد بعينه في هذا المكان
وذلك المكان في وقت واحد وايضا من المعلوم بديهة ان الانسان صار متحدا مع زيد وعمرو ولا
يجوز ان يصير متشخصا واحدا متحدا مع متشخصين وهذا ما يؤيد ما ذكرنا من ان التشخص على حقيقة النوع
مع امر آخر كما لا يخفى قوله فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر اي قبل ان تخرجها اذا نظرت الى
الانسانية بلا شرط فليس في النظر نظرا فيها الى الاشياء بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا
من انها من حيث نفسها ليست كلية ولا جزئية انتهى ولا يخفى انه قد ظهر مما قررنا ان الانسان في نفسه
كلي بالمعنى المشهور لان هذه الطبيعة يصدق عليها انها بوحدتها في اشياء كثيرة ويحمل عليها ويتحد معها
ولا حاجة لها في صيرورتها كلية الى امر آخر من عروض عموم ونحوه بل العموم هو الكلية بعينها ولا
الجزئية يعرض لها بعد عروض الوجود لها او باعتبار ان تلزم الكلية بالمعنى الذي ذكره الشيخ انما يعرض لها
بعد وجودها في الذهن وصيرورتها صورة ذهنية على ما اشرنا اليه قوله فقد بان انه ليس يمكن
ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان اي قد بان ان ما لا يمكن هو ان يكون الطبيعة امرا واحدا
بعينه موجودا في الاعيان ويعرضها الكلية والاشتراك واما اذا كان امرا واحدا بالمعنى الذي
موجودا في الاعيان ويشترك بين كثيرين ويكون هذه الصفة ثابتة له في الخارج والذهن معا
فلم يبين بطلانه بل هو الصواب البتة قوله وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور
الذهني قد علمت ان هذا في المعنى الذي ذكره الشيخ واما في المعنى الآخر فلا قوله بل لاجل انه منتسب الى
اعيان كثيرة لها اي المطابقة المذكورة قوله واما من حيث هذه الصورة هيئة جزئية اي قد علمت ان
الحكم بجزئية هذه الصورة مبناه على اصطلاح الاشتراك في المطابقة فقد رجع الى الاصطلاح الآخر من
غير ان يشعر قوله ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة اي قد علمت ان الوجوه
الثلثة غير ما ذكره الشيخ وجعلها ايضا على ما ذكره بعيد جدا ان معانيها الظاهرة صحيحة مطابقة للواقع
ولا حاجة الى ان يتكلف ويجعل بمعنى المطابقة قوله واذا كانت الاضافة الى ذوات كثيرة اي لا يخفى
ان الشركة في الاعيان لا بد بها ان يكون اضافة لامر واحد الى ذوات واحدة وعلى ما بيناه في كتبي

معنى الكلي ووجوده في افراده بمعنى الاضافة الى امر واحد بالمعنى الذي لم يكن واحدة بالذات لا يلزم
منه ان يكون الاضافة لذوات كثيرة لان الذوات الكثيرة هي الافراد وليست هي مشتركة بين كثيرين
بل المشترك هو نفس ذلك المعنى الكلي وهو امر واحد بالمعنى وقد علمت ان الشركة يكفي فيها اضافة
امر واحد بالمعنى ولا يحتاج الى امر واحد بالذات وصيرورة ذلك الامر الواحد بالمعنى في الكثرة
لا يستلزم ان يكون الاضافة لتلك الذوات بل الاضافة انما هي لنفس ذلك المعنى بلا شرط وصيرورته
تلك الذوات وهو ظ ومن العجب ان الشيخ سيعترف بعد ذلك وقد اعترف سابقا بان
نفس الطبيعة موجودة في كثيرين الا انها يصدق عليها انها لو قارنت هذه المادة والاعراض كانت
هذا الشخص ولو قارنت مادة وعوارض اخرى كانت شخصا آخر وهل هذا الا الاشتراك فكيف كان يجامع
مع قوله هيهنا بان الشركة لا بد فيها ان يكون الاضافة لذوات واحدة اذ ظاهر ان هذا المعنى بلا شرط ليس
ذاتا واحدة ولو قيل انه ذات واحدة فلم يعتبر جعل الشركة بالنسبة اليه وجعلها بالنسبة الى الصورة
الذهنية الواحدة بالذات وبالجملة كلامه في هذا الموضع بل في كثير من المواضع مما لا يتفق فيه النعم **قوله**
والنفس يمكنها ان تتصور ايضا الخ قد علمت ان عند جعل الكلية بالمعنى الذي ذكرنا لا حاجة الى تجشم هذه
المؤنة بالكلية **قوله** الا ان الحكم بهذا الجواز المعتبر كان المراد به انه يجوز ان يسبق هذا الفرد ابتداء الى
الذهن فيؤثر فيه مثل هذا الاثر الذي اثره ذلك الفرد المتقدم من سابقا **قوله** او المؤثر بها كانه على
صيغة اسم الفاعل والمراد بالمؤثرات الاشخاص الخارجية والمؤثر بها الطبيعة التي في ضمنها **قوله**
كان هيهنا مناسبات في الجذور والقسم كان مراده انه يمكن ان يتصور في جذر العشرة مثلا امور
غير متناهية كالثلثة ونصف او ربع او ثلث او خمس وهكذا **قوله** وليست فيه كلية موجودة ان
اراد ان الكلية بالمعنى الذي ذكرنا ليست معنى موجودا في الاعيان فهو كذلك وان اراد ان اتصاف
الطبيعة بها بالنسبة الى الاعيان فقد عرفت انه ليس كذلك نعم الكلية بالمعنى الذي ذكره كذلك كلام فيها
قوله ان جعل هذا الاعتبار الخ قد علمت ان الاعتبار الرابع هو الاحق بان يجعل معنى الكلية الخبر
قوله واما الكلية التي يمكن ان نذكرها الخ قد عرفت ان هذا احد الاوجه لجعله معنى الكلية ولا ضرورة
اليه وان الصحيح المناسب لنظر المنطقي والحكيم هو جعل الاعتبار الرابع وما يحذو حذوه معناها
فليتأمل

نعم

نعم على راي من لا يقول بوجود الطبايع في الاعيان لا بد ان يجعل الكلية بهذا المعنى الذي ذكره
الشيخ واما من يقول بها فلا وجه لان يجعل هذا المعنى معنى الكلية **قوله** يكون موجودا في الاشياء الخ اي
موجودا في جملة الاشياء الخارجية **قوله** فليس موجودا الا في التصور قد عرفت ان الكلية اذا كانت
بمعنى المطابقة وكان موصوفها الصورة العقلية فلم يكن الكلي من حيث هو كلي موجودا في الخارج
بل في الذهن بل على هذا لا يكون الكلي مطلقا موجودا في الخارج ولا حاجة الى التقييد بقولنا من حيث هو
كلي واما اذا كانت بمعنى الاشتراك وكان موصوفها الطبيعة من حيث هي فالكلي موجود في الخارج
لا مطلقا فقط بل من حيث هو كلي ايضا ولا محصل لكلام القوم طرا في هذا المقام اما القائلون
بان الكلية بمعنى المطابقة كالشيخ واتباعه فلانه على قولهم لا حاجة الى ان يقال ان الكلي من حيث هو كلي
ليس بموجود في الخارج بل هو ليس بموجود في الخارج مطلقا ولو قيل بان الصورة العقلية موجودة
في الخارج على ما قال بعض في الكلي من حيث هو كلي موجود في الخارج واما القائلون بان الكلية
بمعنى الاشتراك فلانه على هذا يكون الكلي من حيث هو كلي ايضا موجودا في الخارج ولا يصح ان يقال
قالوا انه من حيث هو كلي ليس بموجود في الخارج كما تم بيانه **قوله** واما طبيعة الكلي فانها نعم الا ان
التي فيها وفي بعض النسخ الجزئيات التي فيها والمراد بالاجزاء ايضا الجزئيات ولا يخفى ان الكلي
اذا كان هو الصورة العقلية على ما هو راي الشيخ فلا يكون مقوما للجزئيات ولو اراد به
الطبيعة التي في ضمن الصورة فلعمري لم لم يجعل الكلي هذه الطبيعة ولم يجعل الكلية بمعنى
الاشتراك وارتكب على جعلها بمعنى المطابقة وجعل موصوفها الصورة العقلية وهل
هي الا من جملة الغرائب **قوله** واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات قد عرفت
ما فيه **قوله** ومن طبيعة الاعراض التي يكتنفها مع المادة قد مر غير مرة ان الاعراض لا مدخل
لها في تقوم الاشخاص **قوله** ومثال يكثر اشكاله على المتوسطين في النظر كان وجه كثرة
الاشكال في هذا المثال اعني مثال الجسم انه اشتهر بينهم ان الطبيعة الجسمية نوع ومع ذلك
يقولون ان الجسم جنس لما تحته فنشا الاشكال وتحقيق الحق ان الجسم في المادة وتحقيق هذا
الاشكال ان الطبيعة الجسمية اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى التشخصات التي هي في ضمن

المواد كانت نوعا واذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى الفصول التي للانواع الاجسام كانت جنسا قوله
فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق الخ لا يخفى ان حاصل كلام الشيخ بطوله ان معنى واحدا قد
يعتبر تارة لا بشرط بحيث يجوز ان يدخل فيه بعض المعاني ويعتبر تارة بشرط لا بحيث يخرج عنه هو السوى
وبالاعتبار الاول جنس ونحوه وبالاعتبار الثاني مادة او نحوه وانت ومن له ادنى بصيرة
تعلم ان هذا مما لا يحصل له اذ ان معنى كان لا معنى لان يكون بحيث اذا اعتبر بنحو من الملاحظة
من دون ان يعتبر بالملاحظة معنى آخر يجوز ان يكون داخلا فيه واذا لوحظ بوجه آخر لم يجز ان يكون
داخلا فيه بل خارجا سواء كان هذا المعنى الآخر موجودا فيه بوجود واحد ام لا فلا تسمية مادة اخرى
لا يعقل ان تتوهم انا اذا اخذنا الخشب تارة على نحو يجوز ان يدخل فيه الهيئة ونحو يكون جنسا او نوعا
ومحمولا على السرير وتارة على نحو لا يكون داخلة فيه بل خارجة عنه ونحو يكون مادة للسرير وكيف
يصح ان يتوهم عاقل ان معنى الخشب بدون ان يحصل تغير فيه يكون بحيث يدخل الهيئة والحال
هو الا سفسطة محضة والذي يحصل في هذا المقام انه قريب الى الافهام ان يقال في مادة السرير
مثلا ان ههنا شيئين خشب وهيئة ولا شك ان الخشب لا يحمل على مجموع الخشب والهيئة وكذلك
الهيئة فالسرير اذا جعل عبارة عن مجموع هذين الامرين فلا يحمل شئ منهما عليه ويكون كل
منهما من الاجزاء الخارجية واما اذا جعل عبارة عن الخشب الكائن بهذه الهيئة فيمكن ان
يكون الخشب جنسا له والكائن بهذه الهيئة فصلا له وكل منهما يحمل على الآخر وعلى المجموع
اذ الخشب الكائن بهذه الهيئة لا شك انه خشب وكذا الخشب لا شك انه كائن بهذه
الهيئة ولا شك ايضا ان الكائن بهذه الهيئة خشب فيحمل على نحو من الاجزاء الذهنية وحينئذ
يصح ايضا ما قيل ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة اذ الكائن بهذه الهيئة ماخوذ
من هذه الهيئة واذ قد عرفت الحال في المادة فقس عليه الحال في المواد الاخر ولعل مراد
القوم ايضا ما ذكرناه لكن تعبيراتهم عن المقصود مشوشة مضطربة قوله وهذا انما يشكل فيما
ذاته مركبة الخ على ما ذكرنا كانه لا فرق بين المركب والبسيط ولعل في البسيط يكون حمل
المجموع ببعض احد الجزئين المتصف بالآخر اظهر فافهم فانا لم نوجد للشئ الذي هو نوع

في هذا اسناد لما ذكره سابقا من ان الطبيعة متقدمة على الشئ الطبيعي ولعل للتاويل مجالا قوله
وفي العقل ايضا ان لا يمكن وجود الجنس منفردا في ضمن النوع في العقل بل وجوده في ضمن النوع في العقل بعينه
هو وجود النوع قوله بل نعرض شيئا لا نافي موضع كما لا يخفى انه على هذا لا يكون الجسم الذي هو الجنس
بعينه الجسم الذي هو المادة ولا يكون الاختلاف بينهما بمجرد اختلاف الملاحظة والاعتبار وهو ظاهر
ولعله لا يستقيم الامر الا على النحو الذي ذكرنا فتدبر قوله بتعيين ما الطبيعة المشار اليها قد عرفت
ان هذا التعيين مما لا محصل له قوله واما الاخرى وهي القابلية لشكل ما هو في هذه المقدمة ثم تكن
ماخوذة في الشبهة ولا هي مما اليه حاجة فلعل هذا الكلام صدر سهوا قوله حتى يكون هذا الذي
تقول في الطول ان خبر يكون قوله قد صار محصلا وقوله مجملا حال لكونه خبر ليكون بعيد وقوله
الذي هو غير محصل بدل من الذي يقول له وقوله اي انه ذو نفس هو تفسير لقوله خبر محصل فالحق
في النسخ التي ايدينا من هذه العبارة هكذا اي انه ذو نفس وهو غير ظاهر ولعله كان في الاصل
هكذا اي انه ذو نفس هو فرع تحريف من النساخ فافهم قوله وههنا اتحاد شئ الشئ فقوله هذا
الشئ منها الخ لا يخفى ان هذا الاتحاد والذي يدعيه ههنا وفي مواضع اخرى متعدد في هذه الفصول
انما يستقيم في الموصوفات وصفاتها وما يحذو حذوها كالمضاف مع الاضافة ونحو ذلك
ثم النور نير والقابل للابعاد قابل والقابل للابعاد الثلثة قابل للابعاد والقابل للمساواة
في جهة او جهتين او ثلث قابل للمساواة وهكذا على ما اشرنا اليه سابقا في مادة السرير فمرادهم
باتحاد الجنس والفصل والنوع ان كان هذا فالامر ظاهر وان كان غيره على ما يفهم من ظاهر كلامهم
وهو ان يكون معنيان موجودان بالذات في وجود واحد بحيث يكون الآخر خارجا عنه
و لا يكون محمولا تارة بحيث يكون الآخر داخلا فيه او جائزا دخوله ويكون هذا المعنى
عين المجموع او محمولا عليه من دون ان يحصل المعنى في الحالين مغايرا بل التغاير انما هو في الملاحظة
حتى ان بعضهم قد اطرد هذا الحكم في المعنيين الموجودين بالذات اللذين لا يكونان متحدين
في الوجود ايضا كالجدار والسقف فهو امر لا نفهمه اصلا سيما اجازة هذا البعض وعليك
بالتامل التام وترك تقليد الاقوام ومتابعة العقل السليم الذي ليس بسقيم قوله فيكون

تلك الانشاءة الاخرى انه فيه نظر لما اذ لكن وجودها متعلقا بالجوهر لا يبعد ان لا يتحدد الا
بالجوهر مثلا يمكن ان يتحدد البياض بانه لون مفرق للبصر من دون ان يلتفت الى الجوهر اصلا
قوله واما المركبات المركبة من الجوهر والعرض قوله واما فيها عرض يتحدد بالجوهر
قد عرفت ما فيه قوله ولا يجوز ان يؤخذ عمق في حده فانه لو كان ح فيه انتشاء حتى لان
الافطس اي الكائن هو من عارض الانف للانف الذي فيه تقعير نعنه تحقيقا لحقيقة المركب الجعلي
من الانف الذي هو جوهر والتقعير الذي هو عرض لا تحدد الانف الافطس من لزم ما ذكره
الشيخ بل تحدد الافطس او الانف المقعود فخذ وان كان مراد الشيخ ان التقعير الذي في الانف
لا يتحدد الا بالانف لما ذكره ان العرض لما كان متعلقا بالجوهر فلا بد ان يؤخذ الجوهر
في حده فهو كلام آخر قد عرفت ما فيه ولا مدخل في لقوله انه لو كان العمق في حده الفطس
لكان الانف في العمق ايضا افطس كما لا يخفى قوله او يكون في حدوده على جهة اخرى
اي يجعل الحد على وجهين ما فيه زيادة وما ليس فيه زيادة قوله وكل بسيط فان ماهيته ذاته
كانه اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا يكون متعلقا بغيره كما يدل عليه قوله لانه ليس هناك
شيء قابل لماهيته والظ انه اراد بالماهية الحد وحاصل كلامه ح ان كل بسيط بالمعنى الذي
ذكرنا ماهيته وحده هي ذاته من دون زيادة واما غير البسيط فليس كذلك اذ لو كان متعلقا
بشيء فذلك الشيء ليس ماهيته ماهية المقبول اذ هو كل المقبول صورته واذا اخذت
هذه الصورة فلا يجاب بها حدها اي ليس حدها بازائها من دون زيادة بل يجب ان يؤخذ
فيه المادة ايضا لما علمت من ان كل ما تعلق وجوده بشيء لا بد من اخذ ذلك الشيء في حده
فحصل الزيادة ولو كان مركبا فحده ليس ماخوذا من الصورة وحدها بل لا بد ان يؤخذ
المادة ايضا في حده اي يؤخذ الصورة ايضا فيكون للمادة مكررة في حده فحصل
الزيادة وقد عرفت ما في هذا الكلام قوله وصورته ليس هو الذي يقابله حده كما
قد عرفت معناه وبهذا قد تم الدليل على احد قسمي النوع البسيط وهو ما تعلق وجوده
بشيء وقوله ولا المركبات بالصورة الخ دليل على القسم الآخر منه كما شرحنا قوله وبهذا

بز

يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة اي بين ماهية المركب وصورته اذ قد علم ان ماهيته
مادته وصورته لا الصورة وحدها بل الصورة جزء ماهيته اي بين ماهية المركب وماهية الصورة اذ
قد علم ان ماهية الصورة ذاتها فقط وماهية المركب ليست ذاته فقط بل فيه ماهيته زيادة على ذاته
كما بينا قوله واما الماهية فهي ما به هي هي لا يخفى ان في هذا الكلام تشويشا اذ لم يعلم منه ان مراده بالماهية
ما هو اثرا اوجها الحد على ما ذكرنا آنفا او غيره ان جميل الشيخ هو هو على ما هو كذا كلامه فان كان المراد
به الحد فالدليل الذي ذكره هو الدليل السابق اورده للتوضيح او دليل آخر وانت خبير بان في
كلام كانه يابى عن كون المراد بها الحد وكذا عن حمل الدليل على الدليل السابق وايضا لو كان
المراد الحد وكان الدليل دليلا آخر فلا يفهم منه المراد ولا يعلم محصله ومغزاه فالظ حملها على
المعنى الآخر ويحصل في تشويش في الكلام اذ كانت في السابق محمولة على الحد على ما هو الظ
اذ لا يتم كلامه بدون هذا الحمل ثم بعد حملها على المعنى الآخر ايضا كانه لا يظهر استقامته ولا يخ
عن اختلال عظيم كما ستذكره قوله وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة فان اراد ان
ماهيته تحصل بسبب مقارنة الصورة بالمادة فهذه المقارنة هي ماهية المركب وهو معنى المقارنة
معنى زائد على الصورة فذاته غير ماهيته اذ ذاته المادة والصورة وماهيته المقارنة فعليه
نظ اذ ما يكون سببا لحصول الشيء لا يلزم ان يكون ماهيته والا لكان الفاعل ايضا ماهية الشيء بل مراد لهم
بماهية الشيء هو ما يكون داخلا في قوامه لا ما به يتقوم وهو ظ ولا يخفى انه على هذا يكون الدليل
دليلا على ان الماهية لا بمعنى الحد في المركب غير ذاته وح يجب ان يحمل قوله فان هذا هو ما هو
المركب على ان هذا هو ذات المركب لا ماهيته اذ لو حمل على الماهية يحصل التنافي بين الكلامات كما
لا يخفى وان اراد ان المقارنة ايضا داخلة في قوامه اذ المادة والصورة فقط بدون المقارنة
لا يحصل منها المركب ففيه ان غاية ما يلزم منه ان يكون ماهيته مجموع المادة والصورة والمقارنة وهذا
لا يستلزم ان لا يكون ماهيته ذاته ايضا فيكون مجموع هذه الثلثة لا المادة والصورة فقط مع ان حمل
كلامه على هذا ايضا لا يخلو عن بعد وهذا ايضا دليل على مغايرة الماهية لا بمعنى الحد والذات لكن
ان يستدل على مغايرة الماهية بمعنى الحد للذات بمعنى زيادتها عليها بان المادة والصورة مثلا

ليس شاملا على المركب بل المركب هو المادة والصورة المقارنة والصورة المقارنة لابد في تحديدها
عن اخذ المادة المقارنة معها ليحصل في تكرار في الحد اذ المادة لابد من اخذها في تحديده لانها جزء
المركب فيؤخذ مرة اخرى ايضا في ضمن حد الصورة المقارنة يمكن ان يحمل كلام الشيخ على تعريف
تام وبالجملة كلامه ظاهر في خلاف ما في قوله كان ما شراك الاسم كانه باعتبار اخذ الكلية
في المهية بالمعنى المتعارف فانه يكون للجنس والنوع او باعتبار ان معناه المتعارف هو ما يقع
على الشئ والجزء الذي على الشئ وهو ايضا قريب من الاول في المغايرة بالعبارة والاعتبار او
باعتبار ان المراد بها المتعارف فيصح التحديد بالحد على ما سيذكره لا يكون المركب قوله
ولست بالمهية مقارنة لما هو بها ما هو كان مراده ان المهية وان كان مقولها على الجنس والنوع
وعلى المفرد بالاشتراك الاسم على ما ذكرنا ان اخذ فيه في احد معنييه لا يوجد في الآخر لكن كلا
معنييه مشترك في هذا الامر وهو بها ما هو والحاصل ان هذا الامر مشترك بين المعنيين ويمكن
ايضا ان يكون هذا انقطاعا بين احد المعنيين ومع اعتبار قيد من القيود التي ذكرنا في المعنى
الآخر وكلام الشيخ ايضا يحتمل ذلك كما لا يخفى قوله وقد كان يعقل العقل ذلك النوع بشخصه
انت خبير بان الفرق بين الفرد الذي انحصر النوع فيه والفرد الذي لم ينحصر النوع بان الاول
اذا عقل العقل نوعه فقد عقله ايضا دون الثاني بل لابد في ادراكه من احساس او اشارة
مما لا يعقل له اصلا ولا يساعده بديهة ولا برهان اذ لو كان النوع سوادا قلنا انه يتشخص بمجرد
وجوده ولا حاجة له الى امر آخر على ما ذكرنا او انه يحتاج الى امر آخر من التشخص وكونه لا يحصل من
تعقله تعقل الشخص والقول بان النوع المنحصر في الشخص لا يحتاج الى شئ آخر في تشخصه بل يكفي
وجوده والنوع المنحصر لابد في تشخصه من امر آخر وعليه بني الفرق السابق فحينئذ الحكم وانتفت
الكون هذا الفرق ايضا مثل الفرق السابق من دون فرق فافهم قوله ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده
كله فيه نظر اما اولا فلانه يكفي في المقام كون الفرد الذي انحصر النوع فيه مما يمكن معرفته بالحد ولا
حاجة الى بيان جواز تحديد فرد آخر باعتبار الاستناد اليه لانه ادعى سابقا انه لا حد للفرد
مطلقا ويكفي في النقض تحقق مادة واحدة الآن يخصص كلام الاول بالجزئيات التي لسده

كالثبوت

كالثبوت قوله في آخر الفصل واما ثانيا فلان مثل هذا الاشتراط الذي ذكره في الحد مما ليس في كلامهم
اصلا ولا هو شئ مما يكون له محصل وفائدة فليس اعتباره الا لغوا محضا مع انه يشكل الحال في
في تعريف بعض الكليات ايضا اذ لا شك ان بعض الطبايع ان تركنا ولم ننقل جميعها مما يمكن بطلانه
وفساده فيلزم على هذا الاشتراط ان لا يكون له حد وذلك مما لم يقل به احد قوله فيكون حمل الحد
عليه بالظن دائما فيه نظر اذ يمكن ان يحصل اليقين بوجود فردها في بعض الاوقات من دون
الاستناد الى اشارة واحساس فلا وجه للتمسك بانه اذا فسد لا يحمل الحد عليه فلا يكون حمل
الحد عليه دائما صادقا مع ان الحد لابد ان يكون صدقه دائما ولا يتوقف على حدوث الظن واليقين اذ
ليس في عدم الاشتراط دوام الصدق في الحد بانقص من دعوى الاشتراط لكن صدقه يقينا اذ لا
مجرد دعوى بلا شاهد فتثبت قوله فمن شأن المنحد بجد الفاسدات فقد تعرض لا يتجاهها هذا اما ذكرنا
من انه يشعر بتخصيص الدعوى بالجزئيات الفاسدة قوله فمن الكليات مثل الاشكال كالمثلث
والمربع ونحوها مما كان من البسيط والاضلاع قوله فاما اذا اراد ان يحد قطعة الدايرة اي
لا يخفى ان تحديد قطعة الدايرة بالدائرة واصبع الانسان بالانسان والحادة بالقائمة ليس
امرا ضروريا بل يمكن تحديدها بدونها لكن تحديدها بها كانه اسهل وايسر وكذا الامر في العكس
اذ ليس يجب ان لا يحد الدائرة بالقطعة والانسان بالاصبع والقائمة بالحادة بل يمكن تحديدهما
بها ايضا الا انه بوجه وبالجملة ليس الامر بحيث يجب ان يعرف العلة فيه ويتجشم لاطلاع على تلك
العلة التي وجدها الشيخ علة له كما لا يطلع عليه قوله ولا من شرط الانسان من حيث هو انسان ان
يكون له اصبع بالفعل لا يخفى ان الرأس مثلا من شرط وجود الانسان من حيث هو انسان
مع انه لا يلزم تعريف الانسان به ايضا كما لا يلزم تعريفه ايضا بالاصبع فليس هذا المعنى هو العلة
في عدم تحديد الانسان بالاصبع قوله واعلم ان لها مادة عقلية الى ما ذكر ان القطعة تحصل
للدايرة بسبب انفعال يعرض لمادتها اراد ان يبين ان مادتها ماذا ولا يخفى ان جعل السطح
مادة عقلية للدائرة لا يظهر وجهه اذ الظاهر انها مادة خارجية قوله وجب ان يؤخذ في حد
تلك الصورة هذا الوجوب في حيز المنع ولا دليل عليه اصلا قوله فلذلك لا يؤخذ صورته بين

الثلاث اي قد عرفت انه لا يجب ان هذه الثلاث بالحد ودون الاجزاء **قوله** ثم يعرف به الاشكال
المثلثة لا انت خبير بان بيان هذا الافتراق والافتراق الذي يذكر بعده بين الدائرة والقائمة ليس مما
يتعلق به غرض علمي اصلا وليس مما يصلح لان يكون هذا التطويل الذي ارتكبه ولعل الشيخ يجب ان
ينقل هذه الامور علم بحقائق الاشياء وكمال حالها وكلاهما من الاكمال في دمال وضلال في
ليس هذا تحقيق حاله بل هو تطويل ممال **قوله** وان لم يدل على هذه الاضافة بالفعل لما كان
مراده ما سيذكره بعد ذلك من ان اضافة الحادة ليست الى القائمة بالفعل بل الى قائمة بالقوة
لكن هذا التعبير عنه بهذه العبارة تكلف جدا فعسى ان يكون مراده غير ذلك فتامل **قوله** فكان
ما اذا حقق فقد اشير الى القائمة لا يجوز انه يمكن ان يعرف بما الاشارة فيه الى الحادة وان لا
كان في الحادة هي الزاوية التي اذا اخرج ضلعاها الى شيء مثلا لم يحصل مربع البعد بينهما الا شيئين
والقول بان فيه ايضا اشارة الى القائمة اذ الوصل مربع البعد الى شيئين كان الزاوية
هي القائمة فقد اخذت ايضا المقايسة الى القائمة لا يخفى ما فيه من التعسف التام
ان لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجوده شيء
يتصور به حتى يكون مغذا تها فوق وجوده الا بالعرض مراده ان الفاعل هو الذي يفيد وجودا
مباينا لذاته بمعنى ان لا يكون بذاته بالذات محلا له بل ان كان فبالعرض ولا يلزم ان لا يكون
محلا مطلقا لاي شيء كان بل محلا لما يتصور الفاعل به والحاصل ان الفاعل لا يمكن ان يكون
فاعلا للمحال الذي يتصور الفاعل به اذ لو كان يتصور به وهو يكون بالقوة ما لم يحصل الحال فيه
فكيف يمكن ان يكون فاعلا له اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لا يمكن ايجاده لشيء اما الحال الذي
لا يتصور المحل به كالاعراض فيمكن ان يكون المحل فاعلا له اذ هو بدونه يكون بالفعل فلا حجر
في كونه فاعلا له غاية الامر ان يكون فاعليته وقابليته من جهتين فالضمير المستتر في
يستفيد راجع الى ما وضمير منها الى العلة ووجوده شيء مفعول يستفيد والضمير المستتر في
يتصور راجع الى العلة وضمير به الى الشيء وما يستفيد منها وجود شيء يتصور به كناية عن الصورة
اذ الصورة على تقدير كونها معلولة لمحلها يصدق عليها انها تستفيد من محلها وجوده شيء

يتصور

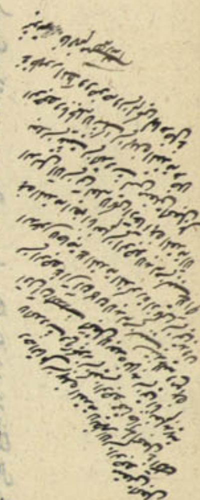
يتصور المحل به لانها تستفيد من محلها وجود نفسها ونفسها شيء يتصور المحل به وفي بعض النسخ
يتقصور بها والصحيح هو الاول وفي بعض آخر وجودا يتصور به ومعناه ايضا هو الاول **قوله**
ومع ذلك يجب ان لا يكون الخ لما ذكر ان الفاعل يلزم ان لا يكون بالذات محلا لما هو صورة له
فهم منه انه يمكن ان يكون محلا لما ليس بصورة له بل عرضا استدرك ذلك بان وجود ما له اي الحال
فيه يجب ان لا يكون من جهة فاعليته بل باعتبار آخر وهذا يحتمل وجهين احدهما ان الشيء
الفاعل انه لما كان ذا علاوة قابلا فلا بد ان يكونا من جهتين اذ لا يمكن ان يكون الشيء فاعلا وقابلا
من جهة واحدة وثانيهما ان ذلك الحلول ليس من جهة الفاعلية اذ الفاعل لا يوخذ فيه ان يكون
معلوله حالا فيه بل انما يتصور ذلك حيث يتبع باتفاق من خارج **قوله** وذلك لان الفلاسفة الخ تعليل
لقوله وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لما ذكرنا من ان الفاعل ما يفيد الوجود هو على اصطلاح
الفلاسفة الالهيين اذ هم لم يشترطوا كون الفاعل مبدا التحريك واما ذلك على اصطلاح الطبيعيين
وقد قيل في شرح قول الشيخ وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا الخ قوله وتعني بالغاية ما يدفع عنه
فذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس عندنا
لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وما جلا فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات
الطبيعية فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول
وتاثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما
سمعته فيما سلف الكلام والثاني ان الوجه الذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن من
الامور التي لها صورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدا من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه
معدا او شرطا او متمما بل منفعل فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعتبر بالفاعل عند الحكماء
الالهيين هو مبدا الوجود ومفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون بالفاعل مبدا الحركة
ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات والاستحالات وفي الحواشي
نظر لانا نقول يجب ان الطبيعة لا تفعل الحركة الا لعروض حالة غريبة ويلزم الطبيعيين ان يعنوا
بالفاعل كل مبدا الحركة ايضا اليس للطبائع آثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء

ونفس الحركة من الامور الوجودية وصدورها من الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثرا
صادرا منها مقارنا لها ومنها اقتران المادة بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها
وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا اليه من ان الماهية علة
للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره من اتباع المعلم
الاول والثاني علمه تعالى بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور
الاصلية في ذاته من ذاته فاين المهرب من لزوم اقتران الفاعل لما يفيده في جميع الامور
وليت شعري ما الذي يدعوه ويضطره لهذا الهرب والتخصيص فان كان منشأ ذلك انه
يلزم من كون الشيء فاعلا لما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر
المعلول ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك بمعنى التهيؤ والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية
والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة من مادة وصورة
فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا ففي قوله فيرد عليهم النقض
بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية لان مراد الشيخ على ما وجهنا كلامه ان الفاعل لا يجوز
ان يكون محلا لفعله بشرط ان يكتنف فعله صورة له لا عرضا ولا يخفى انه لا يكون مقارنا لفعله مطلقا
حتى يجوز ان يكونا حالين في محل واحد كيف ويصرح بعيد هذا بجواز ذلك حيث يقول وليس
يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول من حيث هو [illegible] وما اورده هذا القائل في النقض من هذا
القبيل فلا ورود له اصلا واما ثانيا ففي قوله فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان المراد لان
مراد الشيخ من هذا الكلام هو الذي وجهناه به وليس مراده بهذين الجوابين اللذين ذكرهما هذا
القائل وحمل كلام الشيخ عليها فرية بلا مرية واما ثالثا ففي قوله فان المتوهم بالفاعل لانه يظهر
منه انه جعل كلام الشيخ وذلك لان الفلاسفة الى تعليلا لقوله بل ان كان ولا بد فباعتبار اخر وانت
تعلم انه تعليل لما ذكرنا انفا ومن جعله تعليلا لما ذكره لا يرتبط اصلا ولا يستقيم قطعا اذ على ما
فهمه يكون المراد ان الفلاسفة الالهيين يعنون بالفاعل مبدأ الوجود والطبيعيين يعنون به اعم
من مبدأ الوجود وغيره حتى انهم يعدون القابل ايضا فاعلا على ما صرح به هذا القائل وانت

خبير

خبير بان حمل كلام الشيخ عليه مما لا يستقيم اصلا اذ الشيخ لم يتعرض لكون الفلاسفة الالهيين يعنون
بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود مطلقا سواء كان تحريكا او غيره
فهذا مما لا مدخل له فيما قاله هذا القائل بوجه واما رابعا ففي قوله حيث يعنون به مبدأ الحركة
ولو كان على وجه القبول كالجسم الى آخره لان هذا خلاف الواقع بل الطبيعيون يعنون بالفاعل مبدأ
الحركة ومفيدها لا قابلها ايضا وعوده واما خامسا ففي قوله ومنها اقتران المادة بالصورة فان نفس
هذا مما نفاه الشيخ على ما علمت واما سادسا ففي قوله ومنها لوازم الماهيات اذ هي ايضا ليست مما نفاه
الشيخ واما سابعا ففي قوله ومنها انه لما كان الى على قياس ما سبق واما ثامنا ففي قوله وليت شعري
ما الذي يدعوه اليه الى اخره اذ قد عرفت مراده وعرفت انه ما الذي يدعوه اليه وان المراد والداعي
اليه ليس مما تخيله هذا القائل فتنبه **قوله** بل هو نوع آخر وهو انه مفيد لوجود العرض وليس
مفيد الوجود المركب بل علة له باعتبار انه جزء له **قوله** بل انما يفيده الوجود بشرط آخر وذلك لانه
ان مقارنته فان قلت مفيد وجود المركب هو موجد صورته فبتوسط ايجاده للصورة يوجد
المركب وكذا الحال في ايجاد البسيط بتوسط الصورة فلا فرق بين الوجهين قلنا الصورة لها
مدخل في افادة وجود البسيط ولا مدخل لها في افادة وجود المركب فافهم **قوله** من حيث لا يكن
ذات هذا الفاعل قابلا للصورة ذلك الوجود التام لفظ الصورة اشارة الى انه لا يمكن ان
يكون الفاعل قابلا لما يتصور به اما اذا لم يكن متصورا به كالاعراض فلا محذور في كون الفاعل
قابلا له على ما اشرنا اليه سابقا **قوله** واما كون وجوده بعد العدم فلا يصير علة الى اعلم ان كون
هذه الصفة معلولة يحتمل ان المراد منه انها ليست معلولة بالذات بل بالعرض لان الجاعل الذي يجعل
الموجود بالذات يجعلها ايضا بالعرض او انها معلولة لذات موصوفها لا لامر خارج عنها بناء
على ان لوازم الذوات مستندة الى ذوات الملزومات او انها لا تحتاج الى علة اخرى سوى علة
موصوفها بل علتها علة موصوفها واما ما كان من هذه المعاني فاجمع في هذا المقام لكن الاخير ان كان انفع
الاولين اظهر ثم لا يخفى انه بعد ما ثبت ان الوجود مما يفيده الفاعل والحدوث كونه بعد عدم انما يحصل
باعتبار ان هذا الوجود اتفق انه صدر من الفاعل بعد العدم الذي ما كان منه بل من غيره فيظهر منه ان

الحدوث ليس مما يتعلق بالفاعل وانه لا مدخل فيه للفاعل بل للعدم السابق بل انما هو فيه
من باب الاتفاق وبما ذكرنا ظهر ايضا ان هذا الوجه متى كان يحتاج الى الفاعل بالبيان الذي
سيذكره الشيخ فيثبت على هذا اشكالان احدهما انه لا امتناع في التاثير في القديم اذ امثل
التاثير والايجاد لا يستدعي ان يمتنع التاثير في القديم على ما ظنه بعض بل ان كان امتناع
فلاعتبار امر آخر وثانيهما ان الممكن في البقاء محتاج الى المؤثر ما دام باقيا بهذا ولا يذهب
عليك انه يمكن ان يقال انا سلمنا ان هذه الصفة ليست بجعل الفاعل بالذات وان مجعوله
بالذات الوجود وحده ولكن هذه الصفة انما تحصل بعد خلية العدم الذي ليس من الفاعل بل انما
تقارن فعله بالاتفاق لكن نقول يمكن ان يكون التاثير مشروطا بهذا العدم الذي لا مدخل
للفاعل فيه لا بد لنفيه من بيان في اثبات المسئلة الاولى والثانية من الاشكال فان قلت
ان اثبات المسئلة الثانية ايضا لا حاجة فيه الى هذه المقدمة بل انما يثبت بما سيذكره الشيخ
من ان الوجود في الزمان الثاني اما من نفس الماهية او من غيرها الى آخر ما ذكره الشيخ من دون حاجة
الى هذه المقدمة وكذا ايضا ان حفظ المقدمة لا تثبت بها المطلوب بدون التمسك بتلك المقدمات
فظهر ان هذه المقدمة مما لا حاجة اليها ولا توقف اثبات احتياج الباقية في البقاء عليها على ما يظهر
من كلام الشيخ قلت ما سيذكره الشيخ بعد ذلك لا يثبت المطلوب بدون هذه المقدمة اذ بدونها
يمكن ان يمنع ان الوجود محتاج الى الفاعل حتى يتردد في سببه بل يجوز ان يكون المحتاج الى الفاعل
هو الحدوث فبهذه المقدمة يثبت ان المحتاج حقيقة هو الوجود لا الحدوث حتى يتردد في سببه
الى آخر الدليل هذا والكلام بعد محل تأمل فتأمل قوله فان قال قائل لكن وجوده بعد عدمه
لا يمكن تقرير هذه الشبهة بوجهين احدهما ان هذا الوجود يمكن ان يكون بعد العدم ويمكن ان لا يكون
بعده فان يكون واما بحيث لا يكون عدم قبله فكان كونه بعد العدم جايزا ان يكون وجايزا ان
لا يكون فلا بد له من علة على ما اعترفت به وثانيهما ان بعد العدم يمكن ان يقع الوجود ويمكن ان
لا يقع فكونه بعد العدم كان ممكنا فله علة والجواب عن الاول ان المراد انه اذا حصل العدم
للمعلول في الزمان السابق باعتبار علته الذي هو عدم العلة ثم اوجد الفاعل المعلول



بعده فليس للفاعل صنع الا افادة اصل الوجود في هذا الزمان واما صفته الذي هو كونه بعد
العدم فهو لازم له بعد الفرض المذكور وهو ظاهر واللازم للشيء لا يتوقف تاثيرا عليحدة بل التاثير
في الملزوم بالذات تاثير فيه بالعرض فظهر ان شان الفاعل ليس الا افادة اصل الوجود
وهذه الصفة اللازمة لا تستدعي تاثيرا آخر بالذات ولزوم هذه الصفة ليس ايضا من قبيل
الفاعل وحده حتى يقال ان الفاعلية لا بد فيها من هذه الصفة بل من قبيل الفاعل والعدم
السابق الذي ليس مستندا الى الفاعل بل الى عدمه من حيث هو فاعل فاستفيد منه ان هذه
الصفة انما حصلت للمعلول بعد خلية العدم السابق الذي ليس من جهة الفاعل بل انما
هو من مقارنات الفاعل من باب الاتفاق فاذن يحكم العقل بان هذا المقارن الاتفاقي
لا مدخل له في تاثير الفاعل ويمكن ان يوثر بدون هذا المقارن الاتفاقي فيجوز في بادي النظر
نفس التاثير ان يكون المعلول غير كاين بعد العدم بل دائميا بل انما يمتنع ذلك ان كان يمنع
مانع آخر وقد عرفت ما فيه ويحكم ايضا بان اصل الوجود مستند في هذا الزمان الى الفاعل
فيجب ان يكون متى كان اصل الوجود متحققا مستندا الى الفاعل بالبيان الذي سيذكره الشيخ
وعن الثاني انه ان اردت ان بعد العدم يمكن ان يقع اصل الوجود فيكون متصفا بهذه
الصفة ويمكن ان لا يقع فلا يكون متصفا بهذه الصفة فمسلم لكن لا يلزم من هذا الا ان اصل
الوجود محتاج الى الفاعل وبعد جعله يكون هذه الصفة لازمة له غير محتاجة الى جاعل
آخر يجعلها بالذات بل الجاعل للوجود بالذات يجعلها بالعرض كما مر وان اردت ان بعد
وقوع الوجود ايضا يمكن ان يكون بهذه الصفة ويمكن ان لا يكون فبطلانه ظاهر واذ قد عرفت
حقيقة الحال فعليك بتطبيق كلام الشيخ في الجواب على ما ذكرنا قوله وهي متقدمة لا معا التقدم
غير ظاهر نعم لا يجب ان يكون مع الشيء ما دام يكون الشيء قوله فان الحدوث نفسه ليس وجوده في
نفسه ظاهر اذ ليس يجب ان يكون وجود الحدوث لذاته حتى يجب به وجود غيره اذ على هذا يلزم ان
لا يكون ممكن سيما الممكن الى آخره فالصواب الاكتفاء بالوجه الثاني قوله على انك قد علمت
ان الحدوث الخ ظاهره انه وجه آخر لاحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر ويكون حاصله

لان اصل الوجود من الفاعل وكونه بعد العدم بالاتفاق والعارض الاتفاقية لا دخل له في حقيقة
الشيء والعدم السابق لما كان علة لهذا العارض الاتفاقية فلا مدخل له في مجعولية حقيقة الوجود
فاصل هذا النوع من الوجود مستند الى الفاعل فيكون مستندا اليه ما استمر وبقي وفيه نظر لانه اذ
عدم مدخلية العدم في الوجود ومجعوليته لا ينتقض كون الوجود متى كان حاصلا كان
مستندا الى الجاعل اذ يجوز ان يكون احتياج المجعول الى الجاعل آن ابتداء الجعل ثم يصير بعده
مستغنيا عنه والحاصل انا سلمنا ان هذا النوع محتاج الى الجاعل وان لا مدخل للعدم ان في
احتياجه الى الجاعل لكن نقول ان الاحتياج الى الجاعل ليس سوى انه يحتاج الى جاعل يجعله
آن اول الجعل وليس له معنى سوى ذلك فلا بد من التمسك بما ذكره في الوجه الثاني حتى
يثبت المطلوب وبدونه لا يثبت المطلوب قدبر **قوله** تاثير وفاقا اي نفع **قوله** وان استمر ونحن قد
عرفت حقيقة الحال **قوله** ولهذا لا يمكنك ان تقول الخ لا يخفى ان هذا ليس الا ما ذكره سابقا ولا
يظهر وجه لاعادته وكانه على ما هو دابه من التكريرات والتطويلات او انه اعاده ليلحق
به ما ذكره بقوله والفاعل الذي يسميه العامة الخ لان هذا الكلام فيه توضيح وتنبيه ليس فيما
سبق كما لا يخفى **قوله** والفاعل الذي يسميه العامة الخ لا يخفى ان ما ذكره لا يثبت الا ان في
مفهوم الفاعلية لا يعتبر العدم السابق وان متعلق الجعل ليس الا الوجود لا الحدوث
واما ان الجعل ليس مشروطا بالعدم السابق حتى يظهر منه ان المقوم ايضا يجوز ان يكون اثرا
للجاعل فلا وكذا لا يظهر منه ان الوجود متى كان لا بد من الاستناد الى الشيء حتى يثبت ان الممكن
الباقي محتاج الى المؤثر اذ يجوز ان يكون احتياجه في آن الحدوث **قوله** فاذن ظهر ان
وجود الماهية متعلق بالغير الخ قد ظهر انه لم يظهر بما ذكره سوى ان فعل الفاعل في الاحداث
هو افادة الوجود في الوقت المعلوم لا افادة الصفة التي هي كونه بعد العدم ولا العدم
السابق واما ان هذا الوجود معلول من حيث انه وجود وكل ما يكون لا بد ان يكون متعلقا بالغير
فلا لجواز ان يكون احتياج الوجود في آن الافادة فقط فاذا افاده الفاعل فيبقى مستغنيا عنه
ولا ينافي ذلك ان يكون مفاد الفاعل الوجود دون الصفة المذكورة ودون العدم وهو

ظا وتفصيل القول ههنا ان بعضهم زعموا ان فعل الفاعل هو الاخراج من العدم الى الوجود و
بذلك سموا الفاعل ما يخرج من العدم الى الوجود وعلى هذا جزموا بان الممكن اذا كان موجودا لا يجوز
ان يكون اثر الشيء اذ لا يتصور فيه الاخراج من العدم الى الوجود وكذا جزموا بان لا يكون الممكن
الباقي محتاجا الى المؤثر حال البقاء اذ لا يتصور بعد آن الحدوث الاخراج من العدم الى الوجود
وانما ذلك في آن الحدوث فقط وخلاصة ما يستفاد من كلام الشيخ ههنا بعد التلخيص والتنقيح
ان في الاخراج من العدم الى الوجود امور الوجود وصفته التي هي كونه بعد العدم والعدم السابق
وان الفاعل لا مدخل له في العدم السابق وانما هو امر عارض بسبب عدم الفاعل وكذا في
الصفة المذكورة لان هذه الصفة امر لازم للوجود الواقع في هذا الوقت واللازم لا يحتاج
الى جاعل بالذات فبقي ان يكون اثر الفاعل هو الوجود فقط فيلزم ان يكون هذا الوجود دائما
متحققا مستندا الى الفاعل وانت خبير بان هذا حال لا يكاد يتم اذ مجرد ان اثر الفاعل في الاحداث
هو نفس الوجود لا الامران المذكوران لا يلزم ان يكون هذا الوجود مستندا الى الفاعل دائما اذ
يجوز ان يكون الوجود محتاجا الى الشيء بفيده وبعد الافادة يبقى مستغنيا عنه كما مر وكذا
لا يلزم بمجرد ما ذكره ان الممكن اذا جاز ان يكون قديما جاز استناده الى مؤثر لجواز ان يكون شرط
التاثير العدم السابق وان لم يكن معنى التاثير الاخراج من العدم الى الوجود بل افادة الوجود
فقط فلا بد في الدعوى الاولى من التمسك بما ذكره الشيخ من ان الوجود بعد الحدوث الخ
او بدعوى البداهة في عدم الفرق بين آن الحدوث وغيره فاذا كان الوجود في آن الحدوث
مستندا الى غيره فلا بد ان يكون في غيره ايضا كذلك وهي مشكلة جدا وفي الدعوى الثانية من
دعوى البداهة في عدم الاشتراط المذكور وانه لا فرق في افادة الوجود في ان يكون بعد العدم
او لا في الافادة في التاثير وانت تعلم انه يمكن اثبات الدعوى الاولى بمجرد ما ذكره
الشيخ من ان الوجود بعد الحدوث الخ من دون ان يتعرض لان متعلق التاثير ليس هو
الاخراج من العدم الى الوجود وهو ظاهر نعم بعد هذا التعرض يصير الامر اظهر ويرتفع
الوهم راسا واما الدعوى الثانية فلا بد فيها من هذا التعرض ليظهر ان صنع الفاعل

هو افادة الوجود ثم يدعى انه لا فرق فيما بين ان يكون بعد العدم اولا اذ لو كان اثره الاخراج
من العدم الى الوجود كما توهم فلا سبيل الى اثباتها فان قلت اذا ثبت ان الامكان علة
الاحتياج فهل لا يثبت هذا المدعى من دون التعرض المذكور قلت كانه لا اذ يجوز ان
يكون الامكان علة للاحتياج ومع ذلك لا يكفي في التاثير دون سبق العدم وغاية ما يلزم
من ذلك ان لا يكون محكوما بقدم نعم كون الامكان علة للاحتياج كاف في المطلب الاول
وهو يكفي اثبات الاحتياج حال البقاء واما ابطال الذي ذكره الشيخ من دون التعرض المذكور
كما لا يخفى ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان اقوى ما قيل من الاشكالات في الصعبة
في ارتباط الحادث بالقديم هو تقرره ان هذه الاسباب المفروضة المنتهية لا بداية لها اما ان يقع
كل منها في آن واحد فيلزم تتالي الآنات وتلاحق الوقوعات من غير ان يقع فيها انفصال
وخلو كما مر في مباحث ابطال تركب الجسم من الاجزاء الفردة ونفي تركب الزمان والحركة
من الآنات والاكوانات واما ان يختص بزمان فيكون ايجاب كل منها لمعلوله في جميع ذلك
الزمان لا في طرفه وذلك الموجب لايجابه يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب
لايجاب موجبه وهكذا فيحصل ههنا سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة في زمان
واحد وهذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه ثم مع كونه مستحيلا لم ينفع
في الارتباط المطلوب اذ المجموع منها ايضا حادث لابد له من علة لحدوثها ولا علة
خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل واما الجواب بما ذكره الشيخ وغيره من
هذا الاشكال هو ان الحركة شيء في ذاته ليس بقار مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس
ذاته الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا فيندفع لكن الحركة لما كان
تجددها وتغيرها ليس يتغير لها من حالة الى حالة تغيرا من آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية
يفرض فيها الا وفيها وبين حالة آنية اخرى حالات كثيرة مفروضة على النحو المذكورة
وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في الآنات متتالية متلاصقة بل كلها شيء واحد متصل
على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة له لذاتها

الدفعيات منها نشافعا

بل

بل لكونها على نسبة ما ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث او جزؤها او شرطها
فيكون علة الحوادث بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابتة الذات على حالة واحدة ولا
باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا منفصلة الوجود ومتتالية ومتناهية
كونها على هذه الصفة هو الحركة فيما يعرف ذلك الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث او شرطها
او شريكها وبها ينحل هذا الاشكال وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة
من العلل الثابتة التي بسببها او بشركتها يقع صدور الحوادث المتجددة عن تلك العلل
فان صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت والكواكب بانها امر مستمر الذوات
متجددة النسب فيجب استمرارها من جهة صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها في صدور
الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عائد الى لزوم جهة تجددها من
جهة ثباتها انتهى كلامه ولا يخفى ان حاصل جواب الشيخ كانه ان الحركة امر متجدد على سبيل الاتصال
وبه يصح الارتباط المذكور اذ نقول ان علة حدوث زيد مثلا الآن المعلوم الذي هو آن
طلوع الشمس يوم الاحد وعلة هذا الآن هو الزمان الذي هذا الآن انتهاؤه ولا يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة اذ اي آن الذي يدل عليه الدليل ان يتحقق العلة في آن ولم يتحقق المعلول
فيه او يكون العلة في جميع آنات زمان ولم يتحقق المعلول فيها اما اذا كان العلة امرا
تدريجيا كالزمان ونحوه فالعقل يحكم بانه ما لم يتم وجود هذا الامر لم يجز وجود المعلول اذ بدون
تمامه لم يحصل العلة لكن لابد ان لا يقع فصل بين تمامه وبين وجود المعلول اذ يلزم التخلف
الى ما يرتبهن فالزمان اذا كان علة للآن فلا يلزم ان يكون الآن معه في جميع زمان حدوثه
بل يكون هذا ممتنعا لما عرفت بل يجب ان يتحقق مع تمامه بلا فصل وهو كذلك فالزمان وان كان
متقدما على الآن لكن لا يلزم من علته له تخلف المعلول عن علته التامة الذي هو المحال
كما عرفت وهذا هو السر في ضرورة الحركة واسطة بين الحادث والقديم اذ بها يحصل
التقدم مع عدم التخلف فيحصل الارتباط المذكور ولو لم يكن مثل هذا الامر لما كان يحصل
هذا المعنى كما لا يخفى فان قلت ننقل الكلام الى علة الزمان ونقول ان علته بين القطعة

ان قلت انها علة الآن الذي هو علة حدوث زيد الآن مثلا هو فان كانت النقطة السابقة
او الآن الذي هو انتهاؤه فيلزم ان يحصل تمام من النقطة بعد النقطة السابقة وهو الآن
الذي هو انتهاؤه بلا فصل على ما عرفت به قلت علة هذه النقطة النقطة السابقة مع
اجزاء من النقطة اي نصفه مثلا ولو نقل الكلام الى نصفه نقول ان علة كل نصف النقطة
السابقة عليه مع نصفه وهكذا ولا ضير انه على هذا الايراد الايراد الذي اورده هذا القائل على
الجواب الذي ذكره الشيخ ثم لا يخفى ان حل هذا الاشكال لا يتوقف على الحركة بل انما يتحقق
بالزمان لكن الحكماء لما اعتقدوا ان الزمان مقدار الحركة لا بد لهم من القول بالحركة السرمدية
والجسم السرمدي واما المتكلمون فلما لم يقولوا ان الزمان مقدار الحركة بل يجوزون ان يكون
امرا وهميا منتزعا من بقاء الواجب فهم في فسحة من ذلك ولا يلزم عليهم القول بالجسم
قديم حتى يصح الارتباط بين الحادث والقديم بل قد عرفت انه بمجرد ثبوت الزمان
يحصل هذا الارتباط والزمان امر وهمي ليس بموجود في الخارج حتى يكون قديما ويلزم قدم
بعض اجزاء العالم الذي وقع اجماع المليين على خلافه وقد بسطنا القول في هذا المقام
في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد فليراجعه من اراد الاطلاع عليه ثم قال القائل
المذكور بعد ما نقلنا عنه واعلم ان احق ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب
هو ما قال بعضهم ان الحوادث باسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا تفتقر تلك الحركة
الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها يستند الى علة ثابتة ومن حيث تجددها
كانت يستند اليها الحوادث فان سألنا عن كيفية استغنائها باعتبار انها حادث عن حدوث
علته مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع
هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض لماهيته الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة
ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك
الحدوث والتجدد ذاتيا لشيء لم يكن مفتقرا الى ان يكون علة حادثة ونحن اذا رجعنا
عقولنا لم نجد منها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد واما المعلول

الذي

انحاط

الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجد انها تحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير
زائدا ان كان الحركة الحادثة بعد ان لم تكن بخلاف المتصلة الدورية الدائمة وحدوث
العلة التي يفتقر اليه الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث
الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغير
والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث
صح ان يكون علة المتغيرات والمهية التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا اعترفوا
قوم بانها هيئة تجتمع ثباتها الذاتها انتهى وهذا احق ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من
الاشكالات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الجواب في غاية الضعف وعدم الالتئام
بحيث لا يخفى اذ بعد ان الحركة هي نفس التجدد والتغير لكن هذا التجدد والتغير اما قديم
او حادث فان كان قديما فكيف يكون علة للحادث وكون ماهيته التجدد والتغير غير مجد
اصلا اذ القديم لا يمكن ان يكون علة للحادث اي شيء كان ماهيته وان كان حادثا فلا بد له
من علة حادثة والفرق بين حادث وحادث مما يبطله العقل الصريح قطعا والقول
بانه لا حادث ولا قديم ايضا كك فذات كان له جهة قدم وحدوث من جهة الحدوث
لا بد له من علة حادثة قطعا ولا يخفى ايضا ما في قوله والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمة فظهر ان هذا الجواب ليس الا مجرد عبارات وتخيلات شعرية بل سفسطة ولا حقيقة
لها محصلة ثم قال القائل المذكور بعد ما نقلنا بلا فصل اقول ولكنه غير واف بتحقيق
الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعد من وجه الاول ان الحركة امر نسبي
ليس لها بالذات حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيف هي اليه اذ معناها كما عرفها
المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا فشيئا او لا دفعة
فالحقيقة الحادث التدريجي والخارج من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة
التي فيها الحركة واما نفس الحركة فهي امر نسبي هو تجدد التجدد وحدوث الحادث بما هو
حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها بالذات على الحط

حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة
له والعلة الموجبة للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولامحة
وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام هذا القايل يدل على كون الحركة الدورية
دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس بصحيح اذ الامر التجددي
البحت ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية له فهي غير مجعولة
ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان وجود الفلك بصورته
الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا غيره من الاجسام الطبيعية وعلة الحركة الذاتية
اعني الغريبة وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله
انها غير مفتقرة الى علة حادثة ليس بمستقيم انتهى كلامه ولا يخفى ما في ايراده الثالث اذ لا
يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة للموجود موجودا بل يكفي وجود الفاعل فقط وكذا
ما في قوله واما الماهية الكلية له الخ اذ عدم مجعوليتها وجاعليتها غير مضر اصلا كيف وهم
باسرهم يقولون ان طبيعة الصورة شريكة في علة الهيولى واما ايراده الرابع ففيه بعد
فرض صحة ما برهن عليه في كتبه ان كلام هذا المجيب لا ينافيه اذ يجوز ان لا يكون مراده العلة
القريبة للحركة اذ دفع الاشكال غير متوقف على هذه الارادة كما لا يخفى ثم قال هذا القايل
بعد ذلك فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلب الذي طارت فيه عقول
الاذكياء وخرست في بيانه السن الفصحاء ما الهمني الله به واوتيته من الحكمة بفضله
لي وهو ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة
عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني ولها هوية انفعالية تدريجية في الهيولى
التي هي محض القوة والاستعداد ولنا على تجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها
في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث
لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للماهية كما في
الاشد والاضعف فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب الماهية بل بحسب الوجود فلذلك تنقض

الموجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات عارضة لهوياتها وان كانت زايدة
لماهياتها في العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا
يكون الا متدرج الحصول لست اقول ان ماهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن
وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع بماهيتها ولم يخطر ببالنا التجدد
والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها على ان ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين
ماهية الشيء ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لانه متشخص
بذاته وكلما يحصل في الذهن يقبل العموم والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليا
والخارج ذهنا وهو ممتنع وستعرف في ايضاح هذه المسئلة واشباع القول فيها عند عود
الشيخ الى ايضاح ما ذكره ههنا فيما سياتي انشاء الله وتشريح ما ذكر انتهى كلامه ولا يخفى ان ما ذكره
بعد فرض صحته واستقامته لا يشفي العليل ولا يروي الغليل اصلا اذ هذه الطبيعة المتجددة
التي يدعيها والوجود التدريجي الذي يزعمه كيف حالهما وباي وجه يصح حدوثهما وارتباطها
بالقديم فان كان بنحو ما نقله من المجيب السابق من ان ماهية الشيء ان كان تجددا او تغيرا فلا
حاجة له الى علة حادثة فقد عرفت حاله مع ان هذا القايل كيف يمكن ان يدعي ان الوجود الذي
ليس في ذاته الا التجدد والتغير وان كان باعتبار ان هذا الوجود لا يقبل الدوام الشخصي
لقصور هويته عنه وبذلك تكون متدرج الحصول كما اشار اليه قوله فمثل هذا الوجود الخ ففيه
ايضا ان هذا غير نافع اصلا اذ لا شك انه يتعرض في هذا الوجود التدريجي الذي حسبه جزئيات
حادثة فعللها ان كانت هي ذات الوجود بعينها اي مستمرة ازلا وابدا بزعمه فيلزم ان يكون
تلك الجزئيات ايضا كذلك وان كانت غيرها فينتقل الكلام اليها وهذا الكلام نظير ما يقولون
في تصحيح حدوث العالم ان الممكن لا يقبل الوجود الازلي وفيه ما فيه ولئن كان بنحو آخر
غيرهما فليبين حتى ينظر فيه فتنبه **قوله** وستوضح هذا في موضعه وهو الفصل الاول من
المقالة التاسعة **قوله** بعد ليس مطلق اي لا بعد عدم في مادة خاصة كما سيشير اليه بعيد
هذا قبل ايجاده بعد عدم مطلق اي عدم بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم

صريح خارجي بعدية زمانية فالمبتدعات ليس لها بحسب امكاناتها الذاتية اعدام خارجية بخلاف
المكونات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع ليس
لها عدم في نفس الامر بل بحسب مرتبة من الحيثيات ومرتبة من المراتب والذي لها في الواقع هو الوجود
لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة يندفع به وهي ان امكان العدم للمعلول
الاول مع امتناعه على الواجب ينافي التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضي امكان الملزوم
فيلزم امكان الواجب وهو محال ولا يجدي ما ذكره بعض المتأخرين من ان الذي يلزم في امكانه امكانه
انما الغير وذلك لا ينافي الوجوب الذاتي انما المنافي له الامكان الذاتي لان الامكان الذي
هو بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الشيئين الا يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية والواجب
ومعلوله الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يقال ان المعلوم وجوده ومهيته فالذي
منه متصف بالامكان هو مهيته وهي مما لا علاقة لها لذاتها مع الواجب في اللزوم والذي منه
متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب سببه الذاتي ولا امكان له من جهة الحيثية
بل من جهة المهية فالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن انتهى كلامه ولا يخفى ان تقرير المطلق
بما ذكرنا اولى سيما مع وجود شاهد من كلام الشيخ وقد يناقش ايضا في قوله هو الوجود لا غير
لان المرتبة الواقعية يستدعي وقوع الوجود والعدم فيه جميعا لا الوجود فقط ويعرف ثم ما
اورده على بعض المتأخرين فغير وارد اذ مراده ذلك البعض من المنع جواز انفكاك الملزوم
عن اللازم في الواقع او بالنظر الى الملزوم وحينئذ فيه لا يلزم منع من ذلك اذ عدم المعلول
الاول يمكن بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى الواقع والمعلول الاول لا يقتضي امتناع عدمه كك
لا يقتضي امتناع عدم الواجب وعلى هذا لا اتجاه لما ذكره هذا القائل اصلا وما ذكره
من الجواب فمتساده اظهر من ان يخفى **قوله** فان الشيخ لم يفرق ان يمكن ليس بحكم فيقال لما
ذكر ان الابداع هو تاييس بعد ليس مطلق اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التي لها
لحدوث الذاتي فبين الشيخ لم في حد نفسه اي مهيته ان ليس له وجود ولم عن علته المرجحة
ان يكون له وجود والذي للشيء في نفسه اقدم من الذي له من غيره عند الذهن تقدما بالذات

لا بالزمان

ان يكون الربط بالثبوت

لا بالزمان فيقال يحكم الشيء بعد ليس اي موجود بعد عدم بعدية بالذات وهذا الحكم شامل لجميع
الممكنات الموجودة فان كانت مما يكفي امكانها الذاتي لصدورها عن العلة فليس لها
الا الحدوث الذاتي وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعنى آخر وهو سبق
العدم عليها بالزمان واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما ان المهية تابعة للوجود
كما صرح مرارا فالفاعل لو لم يعط شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود
فالمهية تبع له كما اشتهر عليه راي المتأخرين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كك فما معنى
لتقدم حال المهية على حال الوجود والجواب ان مهية الشيء وان كانت تابعة للوجود في الواقع
على المعنى المحقق عندهم لكن العقل له ان يلاحظها في نفسها ويعتبر لها احوالا فاذا لوحظت
المهية في نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول حالاتها الامكان
وبعده الحاجة الى العلة ثم الوجوب او العدم وبعدهما مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم
وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه
هو المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل في الواقع وله التقدم فيه على المهية والمهية
هي الاصل في اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المعلول ليس
لها في نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها في نفسها ان يكون
موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن في كلا الطرفين الوجود و
العدم الى العلة انتهى كلامه لا يخفى ان الاظهر ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان افادة الوجود
على الدوام هو الذي نسميه الابداع اراد ان يبين صدق حد الابداع عليها ثم ما ذكره في
جواب الاشكال الاول لا محصل له اصلا لان الوجود اذا كان هو الاصل في الواقع
ويكون مقدما على المهية فيه فحكم الذهن بتقدم المهية على جميع ما هو خارج عنها في الواقع
وكذا بتقدم بعض حالاتها كالامكان ونحوه على الوجود ان كان معناه انها متقدمة
على الوجود في الواقع فهو خلاف الواقع لما عرفت بان الوجود متقدم عليها في الواقع
وان كان معناه انها متقدمة في الملاحظة فمع ان هذا التقدم ليس بلازم في الواقع اذ

حتى م

يجوز ان يلاحظ الوجود او لازم الماهية والامكان ونحوه يرد عليه ان مثل هذا التقدم لا
يكفي فيما نحن فيه اذ ظاهر انه ليس مرادهم بتقدم الامكان ونحوه على الوجود وكونه متقدم
العدم عليه في بحثنا هذا اي بحث الحدوث الذاتي مجرد ان العقل يلاحظ تلك الصفات
اولا ثم يلاحظ الوجود وان كان معناه امرا آخر فليبين فالصواب في الجواب ان يقال
ان الماهية وان كان في حال العدم لا يثبت لها شيء حتى نفسها اذ المعدوم يسلب عنه
جميع الاشياء حتى نفسه لكن ثبوت نفسها لها ليس متفرع على الوجود اذ الذات والذاتيات
ليست بمجعولة واذا كان ثبوت نفسها لها غير متفرع على وجودها فلا يجوز ان يحكم العقل
بتقدم ثبوت بعض احوالها لها على ثبوت الوجود لها في الواقع اذ ثبوت الشيء للشيء
ليس فرعا على ثبوت ذلك الشيء بل انما هو مستلزم له هذا ولا يخفى ان في هذا الاشكال
وان امكن دفعه بما ذكرنا لكن يبقى على الشيخ منع المقدمة التي ادعاها وهي ان النظر
للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات من الذي يكون من غيره ثم قال هذا الفاضل
متصلا بما نقلنا عنه ما هذه عبارته وذكر بعض المتأخرين له وجها آخر وهو ان وجود
المع لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يمكن له في مرتبة وجود العلة الا العدم
والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المع
عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك
المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان فيها العدم والا
لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت انه ليس له الوجود في تلك
المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها
على طريق نفي المقيد لا السلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني
النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود
ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية
فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه لا يقال ان المتأخر

فان تخلف وجود المع لما كان متأخرا
عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة
وجود العلة الا العدم والا لم يكن
وجوده متأخرا عنها ثم قال انه يرد عليه
مثل ما مر فان تخلف وجود العلة الا
العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها
ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر نسخه

بالزمان متصف بالعدم في آن وجود المتقدم فليكن المتأخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة
وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان
والا لزم خلو في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال واما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة
فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان
خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال وقد يلخص
هذا ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا الامكان للوجود والعدم فله في المرتبة
العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا انتهى ما ذكره
اقول اما وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب ذاته فهو ان ماهية الممكن وان لم تخل عن
احد طرفي الوجود والعدم لكنها بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث يتجرد عن الوجودات كلها
فلها السلب التحصيلي عن كل ما سلف ولو بطريق النقيض على الوجه الذي ذكره الشيخ
سابقا وهذا السلب لها عن كل شيء هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا
من انحاء الوجود متقدما على سائر الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ
من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع قبله لان هذا
الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فلتقدمه
على سائر الاشياء صح عروض الوجود وغيره لها لكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان نحو السلب
مع تقدمها بالوجود على سائر الصفات الذي هو شرط الاتصاف بها كما علمت من قاعدة
الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان الممكن له في نفسه ان ليس اي الليسية الوجود
وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجردا عن غيره في
هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته يقتضي العدم في الواقع من كل وجه لا من جهة اعتبار
ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا عنه باعتبار
ذاته فكل ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي يثبت له في الواقع فاعلم
هذا واما الوجه الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول معدوما في مرتبة العلة فغير صحيح

اي الشيخ

اذ العلة الموجبة للشي هي مبدع وجوده ومعطيه كالمحيط يكون عادما له نعم وجود المعلول
لما كان متضمنا لا اصل الوجود مع قصوره عن الكمال ونقصه عن التمام فالذي يسلب عن العلة
هو النقص الذي هو امر عدمي فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الاشد به فعلى هذا الوجه
صح التاخر واندفع الايراد الذي ذكره لان سلب السلوب والاعدام صادق على الموجود الكامل
الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المبدع على وجوده من هذا الوجه اذ لا يصح ان يتب للمبدع
عدما مطلقا في مرتبة وجود علته ولا يصح ان يثبت له عدم مطلق في مرتبة مهيته على ما مر في
الوجه الاول واما الذي افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس
نقيض قولنا الانسان كاتب قولنا الانسان ليس بكاتب بل نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب
فكذا ههنا اذا كذب كون الانسان في مرتبة ذاته موجودا صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا
فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا في الواقع ولا في مرتبة من مراتبه فنقيض وجوده في
تلك المرتبة سلب وجوده فيها وان كان سلبا لكن لا يلزم من ارتفاع النقيضين ولا خلو
المرتبة عنهما كما زعمه فانك انه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فيصدق القول بسلبه
عنها على وجه التحصيل لا العدول فكان احد النقيضين والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ
فاذا سئل عنها بطرفي النقيض لم يكن الجواب الا السلب عن كل شي فاذا كان نقيض الوجود
للشي في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة كان ذلك الوجود مسلوبا عن تلك
المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا المهية في تلك
المرتبة موجودة قولنا المهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها موجودة
فهذا السلب صادق في تلك المرتبة وهي مصداق بهذا السلب التحصيلي لسائر الاشياء
التي ليست ذاتها ولا ذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم يلزم خلو
المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه والعدم نقيض الوجود بالحمل الذاتي كما في المفردات
وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فلم يلزم ارتفاع رفع المتناقضين في شي من

الوجهين

الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون الشي لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون الشي في اي مرتبة كان
مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان النقيضة السالبة التي هي مفاد قولنا
ليس الانسان في مرتبة ذاته بموجود صادقة الثبوت ونقيضها التي هي مفاد قولنا هو موجود فيها
كاذبة الثبوت فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا في المفردات ولا في القضايا وههنا نكتة
يجب التنبيه عليها وهي انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرد ما وسلبها بسلب
جميع الافراد فوجود الشي في مرتبة من الواقع يوجب وجوده في الواقع ولكن سلبه عنها
لا يوجب سلبه مطلقا فسلب الوجود عن الانسان مثلا في تلك المرتبة السابقة لا يوجب تحققه
في نفس الامر مطلقا لان نفس الامر اعم واوسع من تلك المرتبة فثبت ان للمعلول في مرتبة نفسه
ان ليس اي صدق عليها في تلك المرتبة انه ليس فانظر كيف حقق الشيخ ما ادعاه وراعى
المقام بان عبر عن صدق السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ النقيضة لا بلفظ المفرد
فلم يقل للمعلول في نفسه الوجود او الكون وبعد علته العدم او اللاكون بل قال له في
نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة
وصدق عليه انه موجود في الواقع من العلة وكلا القولين صدق لاختلاف الحيثية انتهى
كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان مهية الممكن لها السلب التحصيلي عن كل
ما يسلب وان كان طرف النقيض على ما ذكره الشيخ لكن اراده ان هذا السلب ثابت له
في مرتبة ذاته مقدما على جميع الاتصافات ففيه ان هذا السلب الذي ذكره الشيخ ليس معناه
ومصداقه الا ان جميع الاشياء التي ما عدا المهية ليس في ذاتها ولا ذاتياتها فعلى تقدير ثبوت
هذا السلب لها في مرتبة ذاتها لا يكون محصله الا ان المهية يثبت لها في مرتبة ذاتها جميع
ما عداها حتى الوجود والعدم ليس في ذاتها ولا ذاتياتها وذلك انه لو سلم تقدم هذا المعنى على الوجود
لا يجدي اصلا لان هذا المعنى لا ريب انه ليس المراد من الحدوث الذاتي سلمنا ان المراد من هذا
السلب انه لا يثبت للمهية شي مما عداها في مرتبة ذاتها وسلمنا ايضا ان هذا السلب ثابت
لها في مرتبة ذاتها مقدما على الوجود وغيره مع ان هذا مناف للامر الاول لكن نتوقف

ظاهر اغر

لان هذا السلب كان نسبة الى الوجود والعدم على السوية فلم يثبتونه لا الوجود حاصلة
والسوية الحدوث الذاتي بمعنى تقدم العدم على الوجود بالذات ثم لا يخفى ان ما هو الموافق
للواقع ان المهية في مرتبة ذاتها يثبت لها سلب الوجود والعدم لو اتها ان يثبت لها انه ليس
لها الوجود والعدم من ذاتها وهذا المعنى مآله الامكان الذاتي او هو قريب منه فصار الامر
الى ما قال هذا المحقق من ان الحكم بسبق في المرتبة انما هو الا العدم بحسب الامكان فان
اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم الكلام والا فلا واثبات معنى آخر للمهية في مرتبة
الذات متقدما على الوجود مما يناسب الحدوث الذاتي غير هذا المعنى الذي ذكرنا مما لا سبيل
اليه وكل ما يتخيل فيه فهو مردود وساقط وما ذكره هذا القائل من ان هذا السلب حيث يثبت
للمهية نحو من انحاء الوجود له قرره فاذا ثبت في الشيخ فلم يظهر لي معناه ولم اجد له محصلا
وهو في غاية الغرابة وفهمه يحتاج الى فطانة عجيبة واما ما قاله فلان مما اورده على هذا
الفاضل من ان عدم الشيء في مرتبة العلة غير صحيح بناء على ما ذكره فيستدعي فهمه مشربا عجيبا
وطورا غريبا ولا يستقيم على عقولنا كما لا يخفى واما ما قاله فلان مما ذكره من ان ما افاده
هذا الفاضل من جواز ارتفاع النقيضين فمبطل للامر كما ذكره اذ ليس مراد هذا الفاضل بجواز
ارتفاع النقيضين في المرتبة الا ان الوجود والعدم مرتفعان في المرتبة بمعنى انه ليس شيء
منهما ثابتا فيها واطلاق النقيضين على نفس الوجود والعدم شايع وليس مراده ان النقيضين
المتناقضين مرتفعان في المرتبة وكلام هذا الفاضل صريح فيما ذكرنا بحيث لا يحتمل وجها آخر
وعلى هذا لا ايراد عليه اصلا اذ هو بعينه ما يقوله هذا القائل ويعتقده صحيحا وهو ظاهر وما ذكره
من قوله والعدم نقيض الوجود بالحمل المواطاة كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي
كما في القضايا فما فهمت المراد منه اصلا في الظاهر ان النسخة التي عندنا مغلوطة ولعله
كانت العبارة هكذا وليس بموجود نقيضه بالحمل الاشتقاقي وعلى هذا ايضا لا يخفى ما فيه وبما
ذكرنا ظهر ايضا حال النكتة التي نبه عليها اذ قد علم ان معنى سلب الاشياء عن المهية في
مرتبة ذاتها ان تلك الاشياء الخارجة ليست ذاتا ولا ذاتيا لها وهذا المعنى مما لا يناسب

مقامها

مقامها بهذا وهذا القائل فهم ان مراد بعض الاشياء انه يثبت لها في مرتبة ذاتها وهو غلط كما
يظهر من تتبع كلماتهم كيف وكثير من الاشياء يثبت لها في هذه المرتبة وهم ايضا مصرحون به
كالامكان والحاجة ونحوهما فكيف يقولون انه يسلب عنها جميع الاشياء في هذه المرتبة نعم
يعلم ان ثبوت شيء في هذه المرتبة ان العقل يجد الاتصاف بهذا الشيء متقدما على مرتبة
الوجود كما يجد الاتصاف بالامكان وكونه متقدما على الوجود فمثل هذه الصفة يقال له انه
ثابت في مرتبة الذات وليس المراد ان الذات لها تحصل وفعلية سابق على الوجود وثبت
لها اشياء في هذه المرتبة السابقة من التحصل لانه خلاف البديهة اذ لا نفهم من التحصل
والفعلية الا الوجود فتدبر **قوله** بل بعد عدم مقابل خاص التقييد بالمقابل لم يظهر
له وجه **قوله** الا عن مادة قد عرفت ما فيه **قوله** الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود اي
يعني يعتبر ويلاحظ افادته الوجود فانه من هذه الحيثية يكون ابدا من منفعل بما يفيده اي الوجود وليس المراد
ان الفاعل قد يفيد الوجود وقد لا يفيده فاذا كان يفيد الوجود فهو ابدا من منفعل قطعا والا فليس
بلازم اذ الفاعل مما يفيد الوجود البتة والحاصل ان الفاعل مما اذا يفيده وجود شيء فان كان ذلك الشيء
مشاركا له في المهية كالحرارة مثلا تنفعل حرارته الاخرى يمكن ان يلاحظ الفاعل من وجهين من
حيث افادته وجود الحرارة ومن حيث افادته الحرارة فبالاعتبار الاول يكون ابدا من منفعل
بالوجود لانه اقدم منه بالوجود على ما استقصاه الشيخ وبالاعتبار الثاني المشهور على ما ذكره الشيخ
ان الفاعل يجب ان يكون اقوى بالحرارة من منفعله ان يكون حرارته اقوى من منفعله وعند الشيخ
انه ليس بصواب من كل وجه بل قد وقد وان لم يكن مشاركا له في المهية كالحركة تنفعل السخونة في
لا يمكن المقايسة بينهما باعتبار المهية بل اذ لا نسبة بينهما فانما يقاس من حيث الوجود وقد ظهر
ان الفاعل بهذا الاعتبار ابدا من منفعله هذا محصل مرام الشيخ فافهم **قوله** وعنه ايضا كان
مراده ان السخونة التي تكون في النار الحادثة من نار اخرى تصدر عن صورة النار الحادثة و
عن الصورة النارية الفاعلة وكان صدورها عن الاخرى بالواسطة **قوله** ولا يجوز ان يكون حدوثها
بزيادة الاستعداد المادة ~~لا يمكن ان يكون حدوثها عن الفاعل باعتبار زيادة الاستعداد~~

مفيد للوجود فهو ابدا من منفعل قطعا
والا فليس بلازم اذ الفاعل ... صح

لا يمكن ان يكون حدوثها من الفاعل باعتبار زيادة الاستعداد في المادة لانا نقول يكون الاستعداد الذاتي
موجبا لها حتى يلزم ان يكون الاستعداد كسببا للايجاد وان حصل في الفعل لا شك انه يختلف بحسب
اختلاف القوابل فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك فافهم قوله والذي يلمنا بهذه النطقيون ام كانه
اشارة الى ما ذكرنا من المنع قوله فانه يكون للعلة باعتبار علة التقدم الذاتية لا محالة في هذا المعنى
ظاهره ان العلة التي يكون حاصلة للمعلول في المهية يكون حصول هذه المهية لها اولا ثم حصولها
لمعلولها لان حصولها لها اقدم بالذات من حصولها لمعلولها وفيه نظر اذ ثبوت الذات
والذاتي ليس معللا فليس حصول هذه المهية للعلة سببا لحصولها للمعلول حتى يكون متقدما
عليه نعم وجود العلة متقدم على وجود المعلول فوجود المهية في العلة متقدم على وجودها في المعلول
فلو حمل الكلام على ان المراد مجرد هذا لصح الا انه خلاف ظاهر العبارة فيه ان مجرد هذا ليس زيادة
في نفس المعنى حتى يلزم بسببه ان يزول به مطلق المساواة وبالجملة لا وقع لمثل هذه الامور وليس
مما يبحث عنه في العلوم الرياضية قوله وظهر منه ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود مراده
ما مر آنفا فلا تغفل قوله مشتركين في الاستعداد اي يكونان مشتركين في المادة لان يكون الاستعداد لهما
متساويا قوله والاخر ان لا يكونا مشتركين اي لا يكونان مشتركين في المادة كالشمس والقمر والارض
قوله فالحر من ذلك لان الاب والشخص ان لعلة لا مزورة فيه قوله فاذ قد دللنا
على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة بعد الخمسة هو اقسام القسم الثاني اي الذي لا يكونا
مشتركين في المادة قوله وظهر في خلال ذلك انه وان كان كذلك فوجود المعنى قد عرفت فيه
قوله ثم الفاعل والمبدأ الذي هذا هو القسم الاول المقابل للقسم الثاني الذي قسمه الى
خمسة اقسام قوله وكان في سائر ذلك ما كان من المساوية والزائدة اي بعض من سائر
ذلك من المساوية والزائدة اذا نسب بين الفاعل والمنفعل باعتبار الوجود كان الفاعل
اولى فان هذا القسم الذي يكون الاعتبار فيه بحسب الوجود فقط يكون الامر بالعكس بل لا ح
فافهم قوله ويجب ان يكون المنفعل هذا انفعل بالفعل قوامه فانه ان لم يكن له قوام لكانه اراد
بالاستعداد للشيء ان يكون ذلك الشيء معدوما عن امر ويكون ذلك متهيئا لقبوله وعلى

هذا الاشكال انه لا بد ان يكون ذلك الامر متقوما بالفعل فاذا فرض انه لا يحتاج في قبول ذلك الشيء الا
الى الخروج الى الفعل فقط لا بد ان يكون ذلك الامر موضوعا لذلك الشيء عرضا اذ لو كان ذلك الشيء
جوهرا فكان مقوما لذلك الامر وقد كان ذلك الامر متقوما بالفعل قبل حصول ذلك الشيء
فلا بد ان يزول ما به تقومه حتى يتقوم بها بذلك الشيء لامتناع اجتماع المقومين وهو خلاف
المفروض اذ المفروض انه لا يحتاج في قبوله ذلك الا الى الخروج الى الفعل فقط فان قلت اليس
الشيخ ذهب الى ان صور العناصر باقية في المركبات فقد جوز اجتماع المقومين في شيء واحد
قلت لعله يجوز ذلك فيما يكون محلا للصورة المقومة الثانية بشركة غيره واما اذا لم يكن محلا
بشركة غيره كما ههنا فلا ولعل الفرق بينهما لائح عن اشكال فان قلت اليس الهيولى قبلت
الصورة الجسمية والنوعية منه دون شركة غيرها قلت على تقدير كون الصورتين حالتين
في الهيولى نقول الكلام فيما اذا كان شيء متقوما بالفعل موجودا ثم حصل بعده فيه مقوم
آخر له مع المقوم الاول والهيولى بالنسبة الى الصورتين ليست كذلك اذ الصورتان لا
حاصلتان فيها معا هذا ولا يخفى انه بما ذكرنا من المراد بالاستعداد اندفع النقض بالهيولى
بالنسبة الى الصورة الجسمية بانها مستعدة لها من دون تقومها بالفعل بدونها اذ الاستعداد
بهذا المعنى ليس فيها لكن يرد ان الشيخ في هذا النقض اكتفى ثم لم يذكر حال العنصر الذي
هو الهيولى بالنسبة الى الصورة مع انه بصدد تفصيل اقسام العنصر والهيولى هو الاصل في
العنصرية والاتم في المادية الا ان يقال انه احال حالها على الظهور وهو كما ترى وايضا ذكر
انفعال الهيولى الاولى المستعدة للصورة فههنا جعل الاستعداد بمعنى آخر لا يخلو عن بعد
قوله فاما ان يكون انفعالا ليس مما يتقوم به مضافا اليه اي يكون عرضا وهو المط
قوله او جوهرية لم يرد بها الحركة الجوهرية التي يحيلها بل اراد بها ما ذكر انفا من النقض في
جوهر الشيء كالخشبة بالنسبة الى السرير والا فلم لم يجعل اعم منه ومن فساد الصورة
الجوهرية سواء كان مرة واحدة كانقلاب الماء هواء او انسلاخا متعددة كالخشب
بالنسبة الى الصورة الجمادية لانه هذا من باب فوات الامر الذي يذكر بعد هذا القسم

العنصر انه

لان ما يذكر بعد هذا القسم فوات امر عرضي وهذا فوات امر جوهري لكن الانسب ان لا يقيد الامر
بالعرض حتى يشمل فوات الامر الجوهري ايضا ويكون ما ذكره من الحركة الجوهرية مختصا بمثل النقص
في الجوهر والذات كما لا يخفى **قوله** مرة اي دفعة والتقييد بها لئلا يدخل فيه القسم السابق لان
في الحركة ايضا يزول عرض ويحصل آخر **قوله** ولو اقتصروا لعلموا ان القوام بالذات انما هو لكل
آن هذا مضاف لما في ان الكل الطبيعي اقدم من الطبيعة الآن بل اول بلا ما قاله **قوله** فنقول قد
جرت العادة بان يحكى ان الشيء كان ثم لا يخفى ان امثال هذه المباحث مما لا يليق بالحكمة
وليس له كثير وقع لكن من دأب الشيخ تطويل الكلام في امثال هذه المقامات مع ان ما ذكره
من انه لا يحكى كان من الانسان كاتب ايضا محل تأمل **قوله** فانهم لا يقولون انه كان عنه
حاصله انهم يعتبرون في مفهوم الكون عن الشيء تغيرا في ذلك الشيء فاذا كان الموضوع لم يتحرك
ولم يتغير لم يقولوا ان الكون عنه وانما يقولون في مثل هذا الموضوع انه كان بعد العدم لان
العدم قد تغير الى الوجود كما يقولون عن غير الكاتب كان الكاتب واما اذا تغير الموضوع
فيقولون بالكون عنه ولا يقولون فيه بالكون عن العدم اذ العدم نفي لا يصح ان يسند اليه
الكون عنه لكن في الصورة الاولى قد يستندون اليه للضرورة اذ الموضوع كان لم يتحرك لذلك
بناء على عدم تغيره واما في هذه الصورة فلما كان الموضوع صالحا لذلك فلا يقولون عنه خصوصا
اذا لم يكن للعدم اسم كالعدم العلم فان له اسما هو الجهل ونحو ذلك اذ لو كان للعدم اسم فربما
ينسب الكون اليه ايضا اذ لما لم يكن العدم والنفي صريحا لم يتحاشوا عن ان ينسبوا الكون
اليه واما العدم الصريح فلم ينسبوا اليه الا مع الضرورة هذا وقد قيل في هذا المقام ان
الوجه في الاول وهو جريان العادة بحكم انهم كان من الخشب باب وعدم قولهم كان
من الانسان كاتب فهو ان كلمة عن ونحوها لما وضعت بمعنى التجاوز والحركة فاذا
وجدوا الموضوع في هذه الامثلة لم يتحرك الى الكون اليه ولم يتغير في قبوله فلاجل
ذلك لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان عن الذي يتكون بل انما يقولون دائما و
يطلقون كلمة عن اذا كان المكون مكونا عن عدم زمانه فان الباب كان عن لا باب

لم يصلح ح م

بقولهم مر

والسر

والسرير عن لا سرير بخلاف الكاتب فانه غير يكون عن لا كاتب وبالجملة كل ما لم يكن كلاهما
عن اعدام الملكات فلا يقال عنه كذا اذ كل ما كان كاينا عن لا شيء ما لم يكن للعدم اسم خاص
فيحكى انه كان عنه اي عن نفي الموضوع ووجه هذا الاستثناء والتخصيص ان العدم اذا
صار مسمى باسم محصل كالجهل والسكون والعمى وغير ذلك فكانه صار معنى وجوديا فلم
يحسن كل الحسن في الملاقاة كلمة عن ونحوها في الكلام فاذا قيل كان عن اللاعالم عالم فهو
اولى من ان يقال كان عن الجاهل عالم انتهى كلامه ولا يخفى ان كل ما في لا يستقيم اصلا وهذا آخر ما
انه لم يفهم كلام الشيخ ولعل النسخة التي وقعت اليها مغلوطة **قوله** واما الهيولى فقلنا انه
اليها قد يجتمع هذا اذ قد يكون جسم جمادي او نباتي او حيواني ونحو ذلك **قوله** قد تبين لنا في
مواضع اخرى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد هذا تم ولم يقم عليه برهان غايته الامر تسليم انه
لا بد ان يكون في الشيء جهتان حتى يكون قابلا وفاعلا لشيء واما انه لا بد ان يتجزى ذاته كالجسم
وصورة فلا فقيل لما كان معنى العنصر ما لا امر فيه في وجوده والقوة بهما يعني الامكان
والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشيء فلا بد لحصول الوجود من امر آخر يقتضي ذلك
المقتضي للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا
فكل ما يتصف بامر زايد فلا بد ان يكون ذا فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول في
لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث تكون مقتضية بنفسها لما يتصف به من اللوازم
فالفاعل والقابل هناك شيء واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حين
يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذي لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشيء
فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان عنه وفيه في البسيط
شيء واحد فالمغالطة ههنا نشأت من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة
بمعنى الموصوف ولكن هذا نادرك لكم ينفعك في كثير من المواضع انتهى كلامه وفيه نظر
لانه اذا جوز ان يكون الشيء مقتضيا تاما لما يحل فيه فلم لا يجوز ان يكون مقتضيا له بشرط
فاذا وجد هذا الشرط كان يحدث الحال فيه واذا لم يوجد لم يحدث فلان تستتم بلا هذا

المعلول ر

الحال بالامكان مع انه يكون فاعلا له من دون حاجة الى تجزيه والحاصل انا نقول ان قوله
المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى تكون النسبة بينهما بالامكان ان اراد ان
المراد بالعنصر ما يكون نسبته الى المقبول النسبة الامكانية من دون اقتضاء اصلا فلا
مسلم ان العنصر بهذا المعنى لا يمكن ان يكون فاعلا بل لا بد من شيء آخر لكن لا ينفعهم لانهم
ينفون في كل شيء ما يكون له زماني شيء دخل فيه ان يكون ذلك الشيء فاعلا له بل يوجبون
له فاعلا آخر وعلى هذا لا يتم ذلك اذ يجوز ان يكون في بعض تلك الاشياء اقتضاء
ناقص بالنسبة الى ما يحل فيه وان اراد ان المراد به ما لا يكون فيه اقتضاء تام فنقول اذا
جاز ان يكون في المحل اقتضاء تام بالنسبة الى ما يحل فيه من دون احتياج الى امر آخر فلا
يجوز ان يكون فيه اقتضاء ناقص بالنسبة اليه وهذا ان لم يكن اوضح من الاول في الجواز فلم يكن
انقص منه وهل هذا الفرق الا تعسف ظاهر وتكلف واضح لا يشهد به بديهة ولا برهان ثم فكل
متصلا بما نقلنا عنه فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات وانفعال
بنفسها لا لاجل سبب منفصل كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فنقول لا شك في ان الموضع
لمن الشيء متحرك اليه بنفسه ليس هو المحرك بموضعه من هو المتحرك حركة واحدة و
هذا الحق فاسد [illegible] في [illegible] من كتب الشفاء وغيره من انه يجوز ان يكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة من غير ان يكون فيه [illegible] متجزية بان يكون فيه جزء
فاعل وجزء قابل والمراد من الجوهرية قوله وما كان من العناصر والقوابل ما يشمل الافلاك
وغيرها لا المعنى العرفي وهو الاربعة التي تحت الفلك اذ ما من جسم الا ويوجد فيه سبب
قابل لما يحدث فيه اذ البرهان قائم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فلكل جسم يصدق
عليه انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا حركت الاجسام لا لمنفصل كان الفاعل و
القابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها عين ما هو المتحرك فلا بد فيها من تركيب
من عنصر وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي القوة والفعل
وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات الا ما

بط

بط فكذا الملزوم وثالثها انها لو تحرك المتحرك بذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت
ثابت والتالي بط والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له
مكان او وضع او حالة من مقولة ما يقع الحركة فيها ملائمة او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا
لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا كانت الحركة الى ما يلائمه
فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون
واللازم بط بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان
الجسم لا يبقى طبيعة نوعية واللازم بط وان تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية
والمتحرك غيره لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة بعد الاول بانه ان ثبت
الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة لا تجتمع وهي طالبة لمكان
معين ينتهي اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شيء
مما ذكرتموه فان قلتم ان الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة
فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة والسكون انما يحصل
عند الوصول الى الملائم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لا يتم
ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء
الجسمية لذلك التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد
من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يق
لو كانت الجسمية لها الطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج
في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريق الرابعة فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله
مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين
الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام
كلها وذلك لانها لا يمكن ان تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي
في الجسمية من مقولة الجوهر فكيف تكون نفس هذه القابلية لها بل تلك الصورة عبارة عن ماهية

جوهرية يلزمها بغير القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه بغير الابعاد وفي الجائز ان يكون مختلفا
في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا
ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست
علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قبل المادة فاعلة لست فاعلية كان
رجوعا الى الحجة الاولى اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم الحكيم في
الحجة الاولى بما لا فائدة في ايراده بعدما يمكن دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن
قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع الى هناك لكن الذي
لا بد من بيانه ههنا هو تتميم الحجة الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان
كل فاعل مستقل لا ينفعل فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا و لا
منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة مقتضية للحركة من غير موضع
متغاير لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث
الحركة او كونها دفعة واللوازم كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم وبيان اللزوم ما اشرنا اليه
من ان السبب المستقل اذا كان محض الفاعل الموجب كان حكمه هذا الحكم وليس معه ما يزيل عن
حكمه اذ كل ما يفرض فيه يكون نفسه والا يلزم خلاف المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا
فاعليا لمقداره بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون اجزاؤه المقدارية
مخالفة للكل وذلك لعدم سبب الاختلاف اذ لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان
يكون اجزاؤه مخالفة للكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين
لا يمكن حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف
فيها بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي
شيئا اصلا ولا يابى عن شيء والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم الزمان
قائم على وجود العناصر والقوابل ليتحقق الحدوث على وجود الحركات والافعال فان
كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجود الحادث اذ الشيء ما لم يجب بسبب لم يوجد واذا

كان

كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين باطل فيلزم ان يكون السبب اثنين متغايرين
احدهما الثابت الموجب للبقاء والثاني المتغير الممكن الزوال بسبب غير الفاعل المقتضي
للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية او شيء آخر مجردا عن المادة ينفعل شيئا متغيرا فقد
انقلب المادة من حيث تعلم وهو لا يشعر انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره في جواب اعتراض
صاحب الملخص لا يرجع الى طائل لانه ان اراد ان الفاعل المستقل الذي لا يتوقف فعله على شيء آخر غيره
اصلا لا يختلف فعله ولا يتغير ولا ينقطع ما دام موجودا فهو مسلم لكن ما نحن فيه لا يلزم ان يكون
كذلك اذ المفروض ان الفاعل ليس له قابل غيره لا ان ليس له شرط وجودي ايضا غيره فقوله اذ كل
ما يعرض فيه يكون نفسه والا يلزم خلاف المقدر ممنوع وان اراد ان الفاعل الذي لا يتوقف
فعله على قابل آخر غيره وان توقف على امر آخر غيره لا يختلف فعله ولا يتغير ولا ينقطع فهو
ممنوع بل هو اول النزاع ولا شاهد عليه اصلا من بديهة او برهان وما ذكره من ان الجسم اذا
فرض كونه سببا فاعليا لمقداره بلا قابل غيره لم يمكن ان يكون اجزاؤه المقدارية مخالفة للكل
فكلام ايضا لا محصل له اذ لا ادري ما وجه ذلك ولا اعلم ان القائل ما يفعل في امر هذا
الاختلاف لا يمكن ان يفعله الفاعل وبالجملة التصديق بهذه الامور يستدعي طورا آخر و
طورا عليا ورا عقولنا ما لا يحتمله وعليك بالتثبت واياك ان تدعي شيئا بمجرد قول
غيرك حتى تشهد به نفسك لا تكون لها فيه مرتبة [illegible] قوله وقد علمت ان الشيء الواحد
قد علم في الطبيعيات قوله وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع قبل كل ما صدر
عن قوة عالية بتوسط قوة سافلة مسخرة لتلك العالية يكون فاعلية السافلة بالتسخير
والفرق بين التسخير والقسر بان المقسور من الفاعل غير منقاد بالقاسر والمسخر
منقاد للمسخر قوله وقد يكون الغاية في بعض الاشياء قبل واقول في هذا المقام
نظر فان [illegible] ان الغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عايدا الى ذات الفاعل
بما هو فاعل لان غاية الشيء متممة ومكملة له فالذي ينطق به انه في القابل لكون
الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الارضية وكمال الناس في غاية [illegible] مطلوبة

للقوة النمية التي في النبات وكذا كون المتحرك بالارادة في حيز طالما لسيرة مطلوب لنفس الحركة
له وكذا من فعل فعلا لرضا فلان لابد ان يكون غاية فعله والداعي له علة امرا يعود الى
نفسه كتفعله لرضا فلان او وجه بذلك او ما يجري هذا المجرى انتهى ولا يخفى ان مراد الشيخ
من الغاية التي قسمها الى الاقسام التي ذكرها ليس الغاية الاخيرة والغاية بالذات بل
اعم من ان يكون غاية اخيرة وبالذات او لا فلا يتجه هذا الايراد على تقسيمه لها الى الاقسام
قوله ولان ههنا ما هو عبث اي لم ينبغي بعد ان كل تحريك فله غاية ما والحال ان ههنا
ما هو عبث وما هو اتفاق ربما يظن بهما انهما لا غاية لهما فلا بد من ابطال هذا الظن ليتبين
ان كل تحريك فله غاية ما قوله لزم ذلك ضرورة ان يعذر الصالحين لا يخفى انه لو كان
المراد ان مغفرة الصالحين لازمة لوجود النار الذي فيه منافع كثيرة فلا بأس به وتوجيهها
وان كانت شرا لانها لازمة للخيرات الكثيرة ولا حاجة الى ايصال عوض اليهم فذلك
قول مردود مستلزم للظلم ولكن اذا قال الوالد ان عوضها يصل اليهم وكان غرضهم ان وجوه
مثل هذا الشر ولئن كان يصل عوض منه اليه لا بد ان يكون على سبيل اللزوم للخيرات الكثيرة فلا بأس
به وتفصيل الكلام في تعليقاتنا على شرح الاشارات فليراجع اليها قوله ولنبحث عن الشك المورد
فنقول لا يخفى ان هذا الشك انما هو على ثبوت الغاية لكل فعل وحاصله على ما صرح به الشيخ
في اول الفصل ان الغاية هي ما يسكن لديها ويجوز ان يكون لكل غاية غاية الى غير النهاية كما
يشاهد في الشخاص الكائنات الذاهبة الى غير النهاية وكالنتائج المترادفة وكحركة الفلك
واذا كان كذلك فلا يكون غاية حقيقة اذ قد علمت ان الغاية ما يسكن لديها وحاصل جواب
الشيخ ان ما ذكره ليست غايات غير متناهية بل انما يتوقف على التفصيل الذي ذكره في
قد قبل في هذا المقام بل هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في
العلل الغائية ولا بد فيه دفعه من تنافي احد بما اقامة البرهان على تناهيها وذكرها
عنده غاية بل لا غاية لها ذاتية وان الشخص جاز ان المتعاقبات لا الى نهاية ليست هي غايات
ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل التامية هي ان يكون مطلوبة لذاتها فلو

ما قد عرفت ولا

فقدنا

فقدنا عللا تامية لا نهاية لها فاما ان يكون ههنا شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون فان
كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شيء مطلوبا لذاته فليس هناك
علة تامية فثبت انه من تجويز التسلسل في العلل التامية رفع العلل التامية وابطالها واما المقام
الثاني فنقول ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان تبقى لا غاية لها او تبقى غاياتها غير متناهية
وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه انتهى ولا يخفى ما فيه فان غرض المشكك في الغاية فكيف يكون
ما جوابه انه يلزم عند تجويز التسلسل رفع العلة التامية وهل مطلوبه الا هذا نعم لو كان الكلام في
تناهي العلل الغائية ولا تناهيها لكان ما ذكره صحيحا لكن كلام الشيخ في اول الفصل ينادي على خلافه
فالصواب ما ذكرنا هذا فان قلت ان الشيخ ذكر في اول الفصل ان في هذا الفصل يثبت وجود الغاية
في كل تحريك ويحل الشكوك التي فيه ولم يأت الا بحل الشكوك قلت يثبت في تضاعيف كلامه
وجود الغاية ايضا في كل تحريك اذ يثبت ان القوة المحركة التي هي المبدأ القريب للحركة لا بد ان يكون
لها غاية هي ما ينتهي اليه تحريكها وكذا قوة الشوقية التخيلية او الفكرية والحركة انما تكون طبيعية
او ارادية او قسرية يكون مبدأها طبع او ارادة والطبيعية والارادية يثبت لها الغاية فقد
ثبت لجميع الحركات ثم اذا كان المراد من الغاية هي ما يكون سببا لفاعلية الفاعل فلا شك
في وجودها لكل فعل ولا حاجة الى اثباتها فافهم قوله والعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان
يكون سائر العلل موجودة بالفعل عللا اي سبب لعلية سائر العلل لا لاصل وجودها هذا ان الفاعل
في اذا العلة الغائية ليست سببا لوجوده بل لفاعليته الماء برها فلا اذ العلة الغائية علة
لوجوده ايضا بل لا يبعد ان يقال انه لا مدخل لها في الصورية والمادية بل في حليتهما في وجود المادة
والصورة فقط ويمكن ان يقال ان مقصد الشيخ بقوله عللا انما يظهر فائدته بالنسبة الى الفاعل فقط لكن
كلامه بعد ذلك في خلافه فتدبر قوله واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته لا يخفى ان
المراد بالمعلول في الشيئية ان يكون نفس ماهيته معلولة مع قطع النظر عن الوجود وعلى هذا يكون العلة
بحسب الشيئية ما يكون نفس ماهيته علة مع قطع النظر عن الوجود وانت خبير بان هذا المعنى غير متقدر
صحته لانه يتصور الا ابتناء الشيء واجزائه ذهنية كانت او خارجية والعلة الغائية لا تتصور

لم يكون علة كك بالنسبة الى معلولها بل عليتها بحسب الوجه الذهني فلا يكفي حمل كلام الشيخ على
ان مراده بالعلة بحسب الشيئية والمعنى بحسبها ما هو اعم من العلية بحسب الماهية وبحسب الوجه الذهني
لقوله من ذي قبل بعد ان ذكر ان العلة الغائية علة بحسب الشيئية وكذلك ايضا العلة الغائية في
وجودها في النفس قبل العلل الاخر فتثبت قوله والاجسام الطبيعية علة لشيئيته كما قد
علمت الحال فيما سبق قوله من جهة ما الصورة علة صورية مؤدية اليها وجه التقييد
غير ظاهر على ما علمت ثم في تخصيصه بالصورة ايضا خفاء وكانه من باب الاكتفاء فافهم
قوله فلا يكون لشيء من العلل الاخر الخ وكذلك لا يكون علية الواجب ايضا بحسب فاعله بل بحسب غيره
فافهم قوله بان يكون علة لما شأنه ان يكون الخ قد مر ما فيه قوله بل يتوهم ان الغرض والمراد في الحق
ان المراد بالعرض ان كان ما يتشوقه الفاعل فالحق ان كل غرض لا بد ان يكون كما للفاعل
اذ ما لم يكن كما لا يوجه لا يتشوقه الفاعل وعلى هذا يصح ان كل ما يفعل لغرض فهو ناقص وان
كان المراد به ما يفعل الشيء لاجله سواء تشوقه الفاعل اولا ففي كلامه نظر لم يكن ولما كان
لا يصلح ان يكون غرضا له لا بد لتنقيحه من بيان وتفصيل الكلام في هذا المقام موكول الى تعليقاتنا
على شرح الاشارات قوله فيكون لا داعي له الا ذلك فيه منع لو حقق الداعي والداعي ما
يكون متشوقا للفاعل لكان الامر كك قوله ولذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر الخ
هذا انما بالنسبة الينا اذ لنقصاننا لنا تشوق الى اغراضنا وينتهي السؤال الى ما هو اولى بالنسبة
الينا لكن ليس بتام فيما لا يكون له تشوق بالنسبة الى الاغراض ثم ان قيل مرادنا بالغرض ما يتشوقه
الفاعل فيرجع النزاع في اللفظ الى المعنى فتامل قوله لان علما واحدا يتناولها الا قوله
وذلك لا يخفى انه لا يظهر بهذا الكلام محصل معقول في الاحتمالات التي يحصل منه في الذهن الا ان يصلح
لان يكتب فتدبر قوله فانها ايضا قد يوجد في بعض ولم يكن العلل الاربع مجتمعة في جميع
العلوم لكنها متفرقة في العلوم فلا بد ان يبحث عنها في هذا العلم اذ مبادي كل علم ينبغي في هذا
العلم ولا يلزم ان يكون الجميع حاصلا في الجميع وهو ظ قوله ولو كانت ايضا في علم واحد الا لا يخفى
ان هذا الكلام ليس مناسبا بالسابق في البحث اذ كان الكلام في ان في العلل وان لم يجتمع في جميع

العلوم

العلوم حتى يكون من الامور العامة الواقعة في موضوعات مختلفة للعلوم لكن ذلك لا ينافي
ايرادها في هذا العلم اذ لا يلزم ان يكون ما يورد في هذا العلم مبدأ لجميع العلوم بل المبادي المختصة
بالعلوم الجزئية ايضا يبحث عن وجودها في هذا العلم وكذا انه في لا ينافي ان يبحث انها وان
اجتمعت في علم واحد فليس في حق ذلك العلم ان يبحث عنها من حيث وجودها بل انما هو
وظيفة في هذا العلم الذي يحقق بصدده كما لا يخفى قوله وعارض للمشترك اي للموجود الذي
هو موضوع هذا العلم قوله لكان افضلها علم الغاية قيل لان موضوعه هي الغاية افضل
من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية هي التي جعلت سائر العلل عللا كما علمت
ولبشه ان يكتفي ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم
بغايات الاشياء وعللها التمامية التي بها تتم وجودها فان بالمادة تكون وجودها
بالنوع وبالصورة الحاصلة من الفاعل في القابل يحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجودها و
لا يكمل الا بالغاية والخير مع تمامه اوله وافضله مع تغيره فالعلم الباحث عن غاية
الاشياء هو العلم التام الحكيم انتهى المقالة السابعة قوله في الامور التي تختص
بالهوية اي بالموجود قوله تعني ذلك بالعرض يحتمل ان يكون المراد بالعرض مقابل الجوهر اي يكون
اتحادهما بحسب العرض كالكيف والكم والاضافة ونحوها ويحتمل ان يكون المراد مقابل الذات
وهو الانسب بالنظر الى العبارة حيث قال على الواحد بالعرض وقال في مقابله واما الذي
بالذات لكن الاول اولى من حيث المعنى اذ الاتحاد في الجنس والنوع ايضا اتحاد بالعرض
بالمعنى الثاني اذ الانسان والفرس او زيد وعمرو اتحادهما ليس بحسب الذات بل بالعرض وهو ظ
فلو حمل الى على معنى المقابل للجوهر وجب ان لا يراد به المعنى المصطلح الذي بالعرض بل يراد به
ما يكون الاتحاد لا بحسب امر ذاتي وكيفما كان لا ينافيه ذكر ما هو هو بالخواص بعد
ما بالذات فافهم قوله ومنه عبر بالعرض هذا ايضا على قياس ما سبق قوله والغير
قد يغاير بالذات بان يكونا نوعين مختلفين غير مشتركين في جنس او بان يكونا فردين
من نوع واحد بناء على ما حققنا سابقا ان الشخص هو مجرد النوع باعتبار الوجود

بالخواص ص

من دون ان يتغير الدليل الآخر قوله فيستحيل ان يجتمع الشيئان في موضوع واحد الا ان هذا
ليس بديهيا والا لما كان للاستقراء والتفتيش مجال فيه قوله ووجه دخول العدم
تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت العدم لان دخول العدم تحت السالبة باعتبار
انه سلب خاص اذ قد قيد بالاستعداد ودخول الضد تحت العدم ليس كذلك اذ ليس الضد فردا
للعدم بل الضد امر وجودي ملزوم للعدم فتغاير الوجهان قوله او في وقته او لان وقته لم يجئ
الا كان الكلام في ان لان وقته بدون او وكانه بدلا او في وقته فيه تكون مفاده مفاد
ما قلنا انه الكل قوله لا العمى اي العمى الواحد فانه بالنسبة اليها يكون ايضا مفقودا
تمام في الاعور واما مطلق العمى فحكمه حكم الانسان بعينه قوله فان تضاد الشجاعة
والتهور ان قابليه قوله بل انما يضاده لعارض فيه اي جانب التقابل اذ ليس بين المحمودية
والفضيلة وبين المذمومية والرذيلة تضاد مصطلح ثم لا يخفى ان تضاد الشجاعة
والتهور لا يلزم ان يكون بمجرد ذلك بل يمكن ان يكونا متضادين باعتبار المعنى الحقيقي او الموجبين
للذين لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد لكن لا يعتبر بينهما غاية الخلاف كما يحكم بالتقابل
بين البياض والحمرة والصفرة ونحوها على الشايع المصطلح فهذا اولى مما ذكره الشيخ ولعل
الشيخ لم يذكر هذا الوجه للظهور قوله والاقرب انه لا مشابهة فيه شيء من صورته هذا على سبيل
التجوز والا فلا يكون حقيقة من صورة نوع في صورة نوع اخر كيف وصورة الانواع
بسائط قوله وذلك لانه يصدق ان يقال لا تحتمل لما ذكره من ان الضدين يكونان
على قسمين احدهما ما يكون بينهما متوسط والآخر ان لا يكون كذلك وبيان لصدق حد
التضاد الذي هو غاية الخلاف على القسم الثاني ازالة للوهم حيث يتوهم ان غاية
الخلاف انما يتصور اذا كان في الثاني خلاف اقل قوله لانه ان كان اثنان فكل واحد
منهما في غاية البعد عن الآخر لا يخفى انه يمكن ان يكون افراد نوع متحققة في الثاني ويستلزم
عدم كل منها وجود الآخر ولم يوجد بينهما غاية الخلاف التي توجد بين السواد والبياض
مثلا بل يوجد بينهما مخالفة كمخالفة البياض والحمرة ونحوهما او مخالفة مع مشابهة ما.

لتغيرهم

لتغيرهم وبل قوله فيكون المخالفة للواحد من جهة واحدة اي فيه منع لم لا يجوز ان يكون صورة
واحدة لبسيط مخالفة بالذات لصورتين وكان مخالفتها لهما في مرتبة واحدة بحيث
لا يتصور بين المخالفتين تفاوت ولا تم انه لا بد ان يكون المتخالفات متفقة في صورة
الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة الا يرى ان البياض يخالف الحمرة مثلا واللون
الآخر الذي بعده عن البياض كبعد الحمرة مع ان الحمرة وهذا اللون ليسا نوعا واحدا بل هما
نوعان مختلفان والقول بانه لا يوجد نوعان كذلك بالنسبة الى البياض خلاف الواقع
كيف وقد صرح القوم بان من البياض الى السواد طرقا مختلفة وظاهر ان هذه الطرق
متساوية النسبة الى البياض والسواد فيوجد نوعان كما ذكرنا قوله وخصوصا في البسائط
كان وجه التخصيص ان البسيط ليس له الا صورة واحدة فبعد لحوق الصورة يحصل النوع
من غير انتظار شيء واما المركب فان فيه صورا مختلفة على زعم الشيخ من تعاقب الصور
في المركبات وانت خبير بان هذا مما لا يورث فرقا بينهما فيما نحن بصدده اذ نوعية المركب
ايضا باعتبار الصورة الاخيرة فقط ولا مدخل فيها للصورة الاولى ولعل مراد الشيخ
الفرق بينهما بحسب بادي الرأي فافهم قوله فمثل هذا ايضا يكون في الجنس اي مثل هذا التوسط
يكون في اطلاق الجنس الذي يكون تحته الطرفان قوله واذا خرج عن الجنس كقوله لا خفيف
ولا ثقيل يعني ان الثقيل والخفيف من جنس الجسم العنصري واللاخفيف واللاثقيل هو الفلك
وهو ليس داخلا تحت الجسم العنصري قوله بل لمبادئها اي الامور التعليمية كما سيذكر قوله
فليس يجوز ان يكون فيه هذا مناف لما اشتهر ان افلاطون يقول بالبعد المجرد الموجود
قوله وان لحقته لانه مجرد عن المادة اذ كانت المادة مفيدة للحجم والصورة فيه منع ذلك
الا يرى انهم يقولون ان لحوق التناهي والتشكل باعتبار المادة مع ان المادة ليست مفيدة
لهما عندهم قوله غير مفارق يحتمل ان يكون غير متوسط ويكون مفارقا صفة للمادة خبرا لبعد
خبرا او يكون غير خبرا للهيولى المخالطة ويكون خبر المخالطة مفارق بان يكون المعنى ان المخالط
من حيث هو هو مغاير ومفارق لما يخالطه بمعنى ان ما يخالطه ليس داخلا في حده وحقيقته

مقدار

لا انه يكون ذاته منفكة عنه غير متقومة به اذ لا ان المخالط من حيث هو مغاير في الحد لما يخالطه يكون مفارقا
عنه بمعنى انه ليس بالخالطه داخلا فيه فهو بمعنى انه منفك عنه وغير متقوم به ويحتمل ان يكون
غير مقول بل مضاف فيكون المعنى ان المخالط من حيث هو هو غير مفارق عما يخالطه بمعنى المفارقة
في التوهم ان لم يكن منفكا عنه غير محتاج اليه في التقوم لكنه مفارق عما يخالطه عنه بمعنى
عدم دخوله في حده وحقيقته وعلى الاحتمال الاول يكون قول الشيخ الذي نقلهم منه صفة للعدول
وعلى الاحتمال الثاني صفة للسلب لكن على اي وجه كان لا نعلم وجها له لان السلب والعدول
يجريان في كل من معنيي المفارقة المذكورين وعلى المعنى الاول يصح السلب والعدول جميعا
وعلى المعنى الثاني لا يصح شيء منهما لا لان قولهم المهية من حيث هي ليست الا هي معناه
ان السلب الكلي في متحقق في مرتبة المهية بمعنى ان المرتبة ظرف للنفي كان الخارج مثلا
يكون ظرفا للنفي لا بمعنى ان السلب ثابت لها في تلك المرتبة حتى يكون عدولا اذ في تلك
المرتبة لا يثبت لها شيء اصلا حتى السلب وعلى هذا فقول الشيخ انه على جهة السلب لا على جهة
العدول لا ما يقتضيه ثم ان معنى قولهم ذلك يحتمل ان يكون ان المهية من حيث هي لا تكون
غيره داخلا في ذاتها ولا عينا لها ولا ما لها سلب عنها الاشياء في مرتبة ذاتها فلا ان ذ
لا دليل على تحقق هذا السلب في تلك المرتبة وما ذكره الشيخ سابقا من انه يجب تقدم
السلب على الحيثية لا تأخره فقد عرفت وجهه سابقا سلمنا ان معناه ما ذكرته لكن
لا نجد ان ثبوت ذلك السلب في تلك المرتبة على ان يكون عدولا لا يجعل معنى العدول المفارقة
في المقام الذي ذكره الشيخ بل يكون معنى المفارقة بحاله من عدم الدخول في الحد والحقيقة لكن
يكون هذا المعنى ثابتا في تلك المرتبة والخارج حاجة في [illegible] هذا [illegible] ان يجعل السلب
بحسب المرتبة حتى يصح [illegible] لا ان لا يجعله بمعنى العدول اذ يصح ان يتحقق سلب المفارقة بمعنى
عدم الدخول في الحد حاصل للمخالط بالنسبة لما يخالطه في الواقع سواء اخذ بجزء السلب
او بجزء الثبوت والعدول واما بمعنى المفارقة في المقام فليس يتحقق سلبا كان او عدولا
الآن فتأمل ويتبين ان قولهم المهية من حيث هي ليست الا هي على وجه السلب كانه صار [illegible]

بيانيا ر

بهذا

٢٠٦

بهذا المعنى ان عدم الدخول في الحد والحقيقة وعلى جهة العدول صار بالمعنى الآخر وهو كما ترى فتدبر
قوله وبعض بذلك ان [illegible] واحد منها كهذا بطلانه ما لا يعني له كما لا يخفى وكان مراده ان
اي واحد اذا جرد عن الخصوصية وفرض انه حصل في هذه المادة المخصوصة كان هذا الفرد
الخاص الذي هو في تلك المادة كان في المعنى الاخير ايضا يكون المراد بهذا ان اي واحد اذا
جرد عن الخصوصية وبقي على [illegible] الذي كان الحاصل منه هذه الصورة وانت خبير بان المعنى
الاول هو الكلية بمعنى الاشتراك بين كثيرين كما مر سابقا ويدفع النقل به لا وجه للعدول عنه وشمول هذا
المعنى الثالث الذي يتعلق به الغرض كثيرا ويكون اشد ارتباطا وتيقن في الكليات المقوم الى المعنى
الاخير الذي معنا لمطابقته الذي ليس له وجود اصلا ولا يطابق كلما هم مطابقة المعنى الاول كما نقله
الشيخ سابقا وقد مر الكلام عليه مفصلا فتذكر **قوله** والرابع فيهم انما اذا فعلنا ان الانسانية
[illegible] لا يخفى ان هذا ما له الا الامر الثالث **قوله** حتى لولا هذا العارض للحاجة لا يحتاج [illegible] يكن ان لا
يتوليا ان وجود التعلقيات المفارقة بمجرد احتياج الطبيعيات اليها لجواز ان يكون وجودها
بسبب آخر وان كانت محتاجة اليها ايضا فلا يلزم ما اورده الشيخ **قوله** فيكون العارض للشيء
يوجب جواز [illegible] اذا كان الغرض من وجود التعلقيات المفارقة احتياج الطبيعيات اليها وكان
ذلك الاحتياج بسبب عروض العوارض للطبيعيات لا يلزم محذور [illegible] ما ذكره الشيخ من لزوم
الدور كما هو الظاهر نعم لو كان السبب المتقدم على وجودها هو احتياج الطبيعيات اليها لكان الامر
كما ذكره لكن المجوزين لا يقولوا بذلك بل غاية الغرض منه وجودها والاوسط ان بقي في بطلان
هذا الشق انهم يقولون باحتياج وجود الطبيعيات اليها وكيف يجوز ان يحصل الاحتياج
في الوجود بسبب امر عارض يكون متأخرا في الوجود ولو انهم اكتفوا في احتياج الطبيعيات اليها
باحتياج عوارضها اليها فلا يلزم هذا المحذور ايضا لكنهم كانهم لم يكتفوا به **المقالة الثامنة**
قوله ذلك لان ترتب الكثرة غير متناهية فلم يحصل الطرفان لا يخفى ان كون الكثرة الغير
المتناهية في حاجة الوسط بمعنى كونها علة ومعلولة معا لا يقتضي وجود الطرفين الا بمعنى
العلة والا اي لم لزم ان يكون لها علة ومعلول وهي كذلك اذ معلولها المعلول الاخير وعلتها ما فوقها

ما نوحد

الا يلزم ان يكون لها طرفان بمعنى انها ينتهى اليها وكون طرف الواسطة في الكثرة المتشابهة كذلك لا يستلزم
كون طرفيها في الكثرة الغير المتشابهة ايضا كذلك فمن يدعيه فعليه البيان فان قلت الوسط لابد
له من طرف بهذا المعنى الاخير وهما متضايفان قلت لا نسلم ان الكثرة الغير المتشابهة وسط بمعنى
المضايف للطرف انما المسلم ان لها خاصة الوسط بمعنى كونها علة ومعلولة معا وما ذكره الشيخ
من البيان لا يلزم سوى ذلك وهذا لا يستلزم كونها وسطا بهذا المعنى المضايف للطرف وهو ظ
ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء المتناهي الحجم لا يخفى ان ما قد علم فيما سلف لا يعلل الا ان
الشيء لا يمكن ان يكون له موضوع قبل موضوع من هذا القبيل في غير النهاية واما انه لا يمكن ان يكون موضوع
بعد موضوع من هذا القبيل فلا والذي ان مراد الشيخ اثبات وجوب التناهي على الوجهين
كما لا يخفى **قوله** لان الاول انما هو بالقوة الى ان لا يحصل المقابلة التي هي صورتها اي لا يخفى ان كون
الاول بالقوة انما ليس الا باعتبار ان مادته يقبل الثاني ويستعد له ولا مدخل فيه للمقابلة بين
الصورتين ثم كون تلك المقابلة متصورة في الاستحالة على الطرفين تم وسيجيء الكلام فيه
قوله لم يجز ان يكون حركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال فيه لان الثاني اذا صار علة للاول
فيما نحن فيه اي بان يفسد الثاني الى الاول لا يلزم ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال بل
ما يلزم منه هو الحركة الى النقص بعد حصول الكمال واستحالته ممنوعة والسند حصول الشيب بعد
الشباب ونحوه فافهم **قوله** فيكون المزاج فيهما غير كاين لم يرد به المزاج بالمعنى المصطلح
لانه كان يعود وان فسد الذي هو الكيفيات الصرفة بل المراد به الصورة التركيبية الكائنة او
الامتزاج فافهم **قوله** فكانه لما سمى كان له معنى كما يكذا وجد في بعض النسخ وليس له معنى ظاهر وجد
في بعض النسخ المعتمدة لما تسمى كان وهو الصحيح وعلى هذا ما تمس ايرادا يكون شيء ما باعتبار المعنى
لنا الكون من الشيء انما يقع فيما كان شيء يكون له معنى يدل عليه اسم ويزول ذلك المعنى عند الخروج الى
الفعل كما ان الصبي له معنى يدل عليه اسم الصبي ويزول ذلك المعنى عند الخروج الى الرجلية في كون
ان الرجل كان من الصبي **قوله** ويكون ايضا انما نتكلم على الموضوعات التي ما يعرض لها البتة شيء
آخر غير السبق **قوله** فليس كما اذا كان الهواء يستحيل في كيفيته الى الماء على الآخرة من العبارة ليست

بجيدة ولكان الظن ان يقال ليس يجب اذا كان الماء يستحيل في كيفيته الى الماء فيصير هواء ان يستحيل
الهواء ايضا في تلك الكيفية فيرجع ماء بل يجوز ان يستحيل في كيفية اخرى فيصير عنصر النار ثم كذلك النار
الى آخر ما ذكر **قوله** لا بما هو جوهر معروض لهما لا يتقوم جوهريته كلمة ليست متعلقة بمعروض بل خبر ثان لا
يتقوم والجملة صفة بعد صفة لجوهر او صفة لمعروض **قوله** الا ان يكون جزءا لذلك الشيء الذي هو
عنصره **قوله** ولا الشيء كالماء الطبيعي يكون جزء الجوهر الشيء يزول عنه ماء وكالماء بعد النجرة الى الكيفية
وضمير كالماء راجع الى ما حاصله ان العنصر لا يتقوم بالفعل الا ان يكون جزءا لشيء يكون كمال ذلك
الشيء ان يكون جزء الجوهر مثل ان الهيولى لا يتقوم بالفعل الا ان يكون جزءا للماء مثلا والماء
كالماء الطبيعي يكون جزءا للياقوت مثلا **قوله** او لا آخر حكمه كحكمها وفي بعض النسخ حكمه وكلاهما على
هذا عطف على ذلك الشيء اي لا يتقوم العنصر بالفعل الا ان يكون جزءا لذلك الشيء الجوهر آخر كالماء
للجسم لا يتقوم بالفعل الا ان يكون جزءا للماء او لجوهر آخر مثله كالنار مثلا **قوله** ويشبه ان يكون
الاستحالات الطبيعية لا يتمنع فيها هذا المعنى لم يذهب الى غير النهاية ومراده بالاستحالات
الطبيعية الاستحالات الكيفية والآفا الاستحالات الجوهرية يمتنع عنده ذهابها الى غير النهاية
قوله ويتحرك الطبع به اليه ضميره راجع الى المزاج والبه الى الصورة الحيوانية باعتبار كونها كما لها
كما انه لا يخفى ان بعد حصول المزاج لا يتحرك المادة الى الصورة الحيوانية بل حصول الصورة الحيوانية
مقارن لحصول المزاج فبعد هذا القسم ان القسم الذي يتحرك المادة الى الكمال حالا وجه له ولو قيل
المراد بالمزاج الامتزاج فعلى هذا الا يصح ان الحيوان لا يرجع الى المزاج وايضا عنصر الحيوان
كلهم انه ليس المادة مع المزاج بان يمعن كاد اذا المزاج كيفية عارضة لها وانما العنصر له الجوهر
مثلا وهي يتحرك الى الكمال نحو الصورة الحيوانية معه والمراد صورة العناصر عند حصول تلك الصورة
مع انها يرجع الى صورة العناصر **قوله** والباطلة ليس يتمم جوهر العناصر لجميعها التقوم على البلغ
ما لا مدخل له في المقام اذ لو كانت متقومة ايضا لما كان يقدح فيما هو مراد الشيخ اذ على هذا الجوهر
الساطة والامتزاج من قبيل الصورة المائية والهوائية حيث يستحيل كل منهما الى الآخر فافهم
فاذن كون الحيوان يتعلق بكونين قد عرفت ما فيه **قوله** والكلام في الصنفين حكم كيفية مجرد وجوب

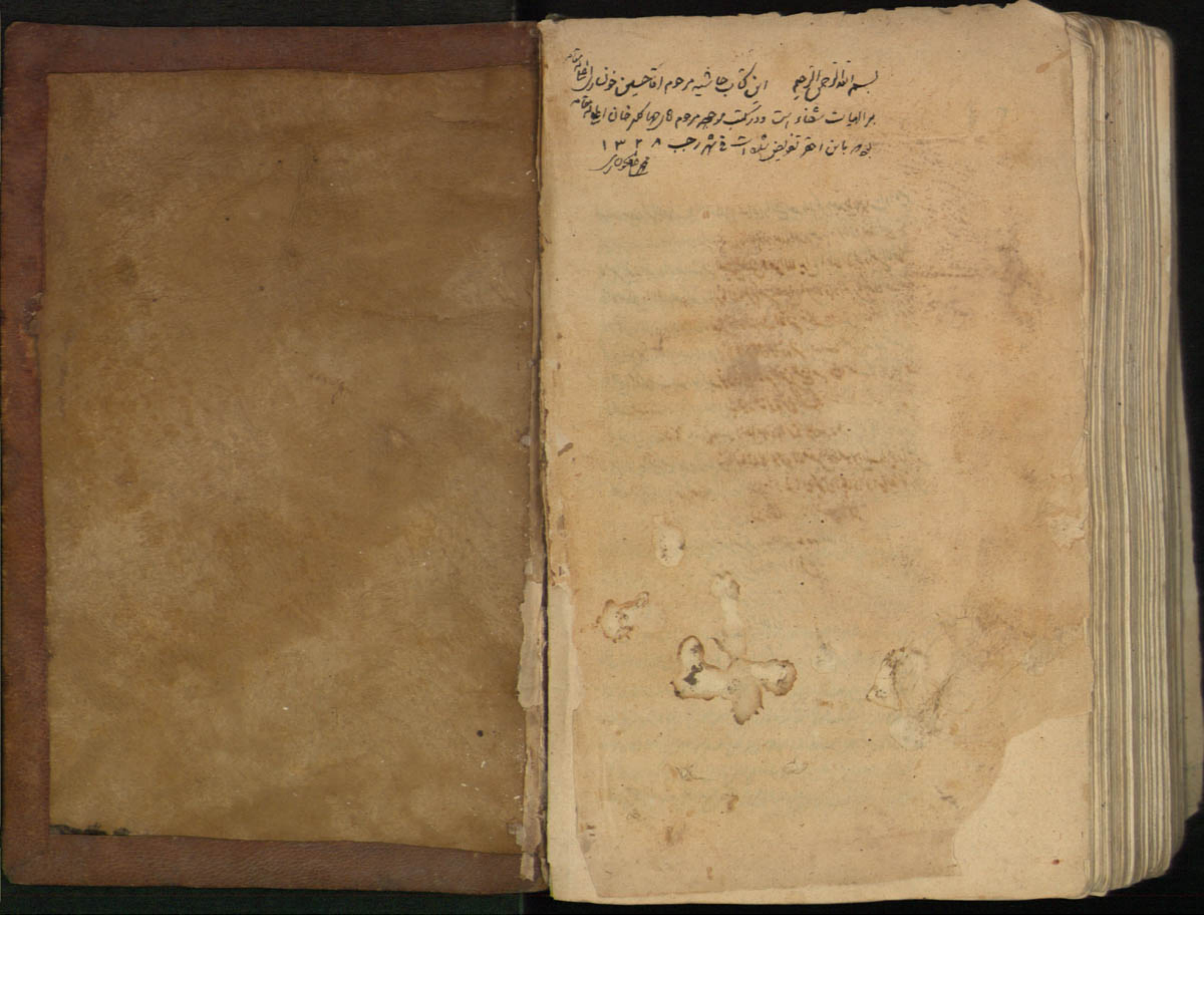


الشاهي ظاهره ان كلا من هذين الكونين يجب ان يكون متناهيا وانت تعلم ان الكون الاول منهما
من قبيل الاستحالات الطبيعية التي حكم الشيخ عليها آنفا بانها لا يمتنع ذهابها الى غير النهاية وحمل الكلام
على ان الكل واحد منهما حكم بحسبه من وجوب التناهي وعدمه بعيد مع ان قوله فهو داخل ايضا في الشيئين
المذكورين يأبى عنه كما لا يخفى قوله فالجواب عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه هو معه اي انه
جزء بان القسم الاول من القسمين المذكورين ايضا من هذا القبيل فكان ينبغي ان لا يذكر هذا القسم
ايضا الا ان يجعل يفرق بينهما بان هذا القسم يشمل ما اذا ذهب الموضوعات في المستقبل الى غير النهاية
لكن قد علمت انه على هذا لا يتم ما ذكره في ابطاله من انه قد علم فيما سلف تناهي الامور الموجودة
بالفعل فافهم قوله على ان من بلغ ان يتعلم هذا العلم الخ هذا ليس امرا آخر سوى ما ذكره قبله كما لا يخفى
قوله وكل نحو من النحو بالذات فهو في مضادة وواحدة هذا ليس يبين الا مبادئ قوله فهو ذات
لك من جهة ما هو ذو غاية الخ فيه بحث اذ كون الفعل العقلي محصور الغاية باعتبار انه فعل
لزم به الفاعل على الغاية لا يستلزم ان يكون كل ذي غاية كذلك لجواز ان يكون القصد حاله وخلل
والانقطاع على ان فيه نظر لجعل ان يكون القصد العقلي فقط كذلك لا كل قصد فافهم قوله وانه عدم
بسبقه في ذاته مطلق قد عرفت معنى هذا الاطلاق فيما سبق في بحث الحدوث الذاتي ويمكن
ان يكون المراد به انه عدم مطلق مقرر عن الوجود او العدم السابق بالزمان يكون مع وجود المادة
بزعمهم او يكون المراد ما سيذكره بعده من انه ليس الا يستحق العدم الخ قوله فليس جزء منه يسبق
وجوده بالقياس الى هذا المعنى هذا الكلام مما لا يظهر له معنى محصل اذ كان باعتبار الحدوث الزماني
بعض الاجزاء يمكن ان يكون سابقا على وجود الكل فكذلك باعتبار الحدوث جميع الاجزاء سابق
على وجود الكل بالذات الا ان يكون المراد انه ليس لبعض الاجزاء سبق زماني باعتبار هذا الحدوث
وهو كما ترى قوله فكذلك هو الخ الظاهر ان ما ذكره قبل هذا ان معنى الابداع هو اعم من هذا لانه
كان الايجاد ما يستحق العدم لذاته وهو اعم من ان يكون العدم من جهة الشيء اولا وكان مراده
ان ذلك هو الابداع المطلق وما ذكره سابقا هو مطلق الابداع لكن ما سيذكره بعيد هذا كانه
لا يلايمه قوله لان المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن الخ لا يخفى ان مراد الشيخ بهذا غير معلوم لان مراده

لزمان

ان كان بيانا ان الاحداث في الاصطلاح هو ايجاد الشيء بعد ما لم يكن بعدية بالذات او اعم من
ان يكون بالذات او بالزمان وليس معناه الايجاد بعد العدم بعدية بالزمان فقط فمع هذا
لا معنى لقوله فيكون الاحداث على التأسيس المطلق وهو الابداع باطلاق اذ يجوز كون الاحداث
في الاصطلاح الايجاد بعد العدم بالزمان لا يلزم كون الابداع اي الايجاد الذي لا يكون بعد العدم
بالزمان باطلاقه الا هو اي لا يقال انه الاحداث الا انه تكلف في بيان مراده انه لا يلزم ان
لا يقال لمثل هذا الايجاد احداثا وهو كما ترى وان كان مراده ان الاحداث بالمعنى المذكور متحقق
في جميع الممكنات فهذا مما يكفيه قوله فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه كما قال فيما سبق
في بحث الحدوث الذاتي ولا مدخل فيه لقوله انه لو لم يكن كذلك يكون الاحداث على التأسيس المطلق
باطلا اذ لا ربط له بالمقام اصلا ولعل مراده الرد على من يزعم ان الايجاد والاحداث
هو اخراج الشيء من العدم السابق بالزمان الى الوجود لا معنى لهما سوى ذلك ويكون محصل
كلام ان الايجاد الذي يكون بعد العدم المطلق اولى بان يكون ايجادا وهو ابلغ كما لا يخفى

قد تم بفضل الله وحسن توفيقه هذه الرسالة على سبيل الاستعجال
على يد الفقير [illegible] ابن محمد رفيع جلال في يوم الثلثاء
شهر جمادى الثاني سنة ١١٣٤ في غاية
التشويش والغم والهم
والملال



بسم الله الرحمن الرحیم این کتاب حاشیه مرحوم آقا حسین خونساری اعلی الله مقامه

بر الهیات شفاء است و در کتب مرحوم [illegible] خان اعلی الله مقامه

بود به بانی احقر تفویض شده است فی شهر رجب ۱۳۲۸

[illegible]

